Juan Pegueroles

el pensamiento filosófico de san agustín



nueva colección labor

Juan Pegueroles

el pensamiento filosófico de san agustín

nueva colección labor

Depósito Legal: B. 2 193 - 1972. Printed in Spain
Talleres Gráficos Ibero-Americanos, S. A. Provenza, 88 Barcelona - 15

Indice de materias

A mis padres
A mis alumnos

Presentación

Estas páginas recogen el texto de un curso sobre filosofía de san Agustín que vengo dando, hace ya algunos años, en la Facultad de Teología y Filosofía de Barcelona (Sección San Francisco de Borja). Quieren ser por tanto, ni más ni menos, una introducción al pensamiento filosófico de san Agustín, una síntesis de sus ideas fundamentales, de sus intuiciones más profundas, presentadas siempre con un decidido empeño de orden y claridad. En el campo inmenso de los actuales estudios agustinianos se corre el peligro de que el árbol impida ver el bosque; por ello puede ser oportuno intentar de nuevo esbozar las líneas esenciales, el contorno del panorama, la estructura total del conjunto.

Un capítulo introductorio estudia la concepción que se hace san Agustín de la filosofía, como búsqueda, no de la ciencia, *sino de la* sabiduría. *Cuando años adelante Kant establezca que la metafísica no es una ciencia y cuando Blondel encabece su gran obra sobre* L'Action *con aquellas palabras: «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?», no será aventurado ver en estas dos actitudes una semejanza de planteamiento y de orientación con el pensador del siglo V. Esa búsqueda del fin del hombre, añade san Agustín, sólo podrá ser fructuosa si va precedida de una conversión, de una* μετάνοια. *Gran parte de los filósofos y pensadores modernos estarán de acuerdo en afirmar la importancia de una opción personal, que comprometa a toda la persona, en el quehacer filosófico. Sólo podrá* conocer *a Dios aquel que previamente esté dispuesto a* reconocerle *como Dios.*

El segundo capítulo es una exposición del que suele llamarse argumento agustiniano de la existencia de Dios y forma un todo

con el tercero, como lo indican los títulos, de corte hegeliano: «Conocimiento del Absoluto» y «Absoluto del conocimiento». Es éste uno de los temas en que más moderno aparece san Agustín. Llegada a su fin la larga etapa racionalista de la historia de la filosofía occidental, se está recuperando y salvando del olvido el pensamiento platónico-agustiniano. A un conocedor de san Agustín, el pensamiento de Heidegger sobre el Ser, por ejemplo, no puede menos de presentársele como una especie de secularización de las ideas agustinianas. Ese Sein *que nos habla y hacia el cual está orientado ec-státicamente el hombre, en Heidegger todavía no es Dios, en san Agustín nunca ha dejado de serlo.*

El capítulo cuarto intenta esbozar la metafísica *agustiniana, tan marcada por la oposición, de cuño platónico, mutabilidad-inmutabilidad, temporalidad-eternidad. Se recogen aquí muchos textos que dieron pie, hace unos años, a que se hablase y se escribiese acerca de un existencialismo agustiniano.*

El capítulo quinto recoge los elementos de una antropología *filosófica (procurando en lo posible desgajarla de la teológica), la concepción agustiniana del hombre como ser dinámico, casi diríamos dialéctico, que debe sin cesar enajenarse, dejar de ser lo que es, para llegar a ser lo que todavía no es, hasta trascender finalmente la condición humana en la participación del Ser mismo de Dios.*

En el capítulo sexto se aborda el pensamiento agustiniano sobre el sentido de la historia, *aun a riesgo de invadir terrenos teológicos. Especialmente aquí me ha guiado una voluntad de fidelidad y de claridad, separando lo fundamental de lo accesorio, ateniéndome siempre a lo cierto sin aventurarme en lo problemático, para delimitar qué es lo perenne e inamovible y qué es lo que debe ser completado en la grandiosa visión agustiniana del acontecer histórico.*

Finalmente, en el último capítulo, a modo de complemento, desarrollo el núcleo de la antropología teológica *agustiniana, centrada en torno al problema de la libertad y la gracia. Aunque el problema propiamente es teológico, san Agustín elabora, para solventarlo, una concepción peculiar de la libertad, que tiene sorprendentes coincidencias con la de muchos filósofos modernos.*

En esta exposición de las ideas filosóficas de san Agustín he procurado ante todo naturalmente ser fiel al sentido original de los textos. Pero además he buscado confrontar este pensamiento, al paso y a modo de indicación, con las principales corrientes de la filosofía moderna. Es decir, he intentado comprender a san

Agustín desde san Agustín mismo y desde la filosofía moderna, desde su tiempo y desde el nuestro. Los recientes estudios sobre el problema de la hermenéutica nos han enseñado que no hay otro modo de conocimiento histórico. Todo conocimiento es interpretación.

Si, según la conocida expresión heideggeriana, para el filósofo moderno Denken ist Nachdenken, *esto es verdad, para el filósofo occidental, ya desde Platón y san Agustín. No en el sentido de que ellos lo dijeran todo. Ha escrito Gilson, hablando de san Agustín (y algo parecido habría que decir de Platón) que hay en él «une justesse d'intuition qui ne s'accompagne pas toujours des justifications téchniques requises».* Pero la intuición sí, ahí está, ofrecida a la meditación de los siglos. Platón y san Agustín han sembrado casi todas las semillas y han abierto casi todos los senderos. Estas dos figuras señeras están en la base misma de nuestra civilización occidental.*

* *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1932), p. 95.

Textos y siglas

Los textos agustinianos se citan generalmente, por razones prácticas, según la edición de Migne *(Patrologiae cursus completus. Series latina).* Con dos excepciones: 1) para *Las confesiones* utilizamos la edición de A. C. Vega (Madrid, 1946); 2) para *La ciudad de Dios* nos servimos de la edición de Dombart-Kalb (CCL 47-48).

Al traducir los textos nos hemos basado en la versión de la BAC *(Obras de san Agustín),* revisándola siempre cuidadosamente y corrigiéndola cuando nos pareció necesario. El texto castellano de *Las confesiones* está tomado fundamentalmente de la traducción de L. Riber (Madrid, 1942).

Las principales siglas utilizadas son las siguientes:

BVita — *De beata vita*
CAcad — *Contra academicos*
CCL — *Corpus Christianorum. Series Latina*
CivD — *De civitate Dei*
Conf — *Confessiones*
Enarr (38) — *Enarratio in psalmum* (38)
Epist (45) — *Epistula* (45)
Ioan (29) — *In Iiannis Evangelium* (tract. 29)
LArb — *De libero arbitrio*
Mag — *De Magistro*
MorEccl — *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum*
Ord — *De ordine*
PL — *Patrologia Latina de Migne*
PLS — *Patrologia Latina. Supplementum*
Sermo (7) — *Sermo* (7)
Sol — *Soliloquia*
Trin — *De Trinitate*
UCred — *De utilitate credenci*
VRel — *De vera religione*

1

Una filosofía cristiana

Introducción

1. El año 373, en Cartago, siendo estudiante de retórica, san Agustín pasó por una crisis interior decisiva, por obra y gracia de un libro que cayó en sus manos. Lo narra él mismo en unas páginas emocionadas de *Las confesiones:* «Según el curso normal de los estudios había llegado a un libro de Cicerón... Este libro ciceroniano contiene una exhortación a la filosofía y se llama *Hortensio.* Y es de saber que este libro trocó mis aspiraciones... Envilecióse de repente para mí toda vana esperanza, y con increíble encendimiento de mi corazón deseé la sabiduría imperecedera, y comencé a levantarme para retornar a Ti... Y lo que sólo me deleitaba en aquella exhortación era que me excitaba y me encendía con vivo fuego a amar y buscar y alcanzar y retener y abrazar con firmeza no tal o cual escuela de sabiduría, sino la *Sabiduría*».[1]

En la Antigüedad, la cultura oratoria, literaria, no se oponía, como ocurre hoy, a una cultura de tipo científico, sino a la filosofía, a la severa vocación del filósofo, que pone el conocimiento de la verdad por encima de las vaniades de la dicción.[2] Esta vo-

[1] «Usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis... Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius.* Ille vero liber mutavit preces meas... Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem... Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset, sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerer et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo, et accendebar et ardebam...» *Conf* III 4 7-8 VEGA 400-402.

cación superior del filósofo, del que se plantea las grandes preguntas sobre el hombre y su destino, es la que descubre san Agustín en el *Hortensio.*

Fue un momento trascendental, un viraje en su vida. San Agustín recordó siempre este instante. Este año diecinueve de su edad lo pone siempre como hito inicial de su nueva historia, cuando echa la vista atrás, para hacer un recuento de su vida. «Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado *Hortensio,* inflamóse mi ánimo con tanto ardor y deseo de la filosofía que inmediatamente pensé en dedicarme a ella.»[3]

Toda su vida no será ya otra cosa que una búsqueda apasionada e incondicional de la verdad. *Quid fortius desiderat anima quam veritatem?*[4] Al final del *De ordine* agradece a Dios que le haya dado esta actitud y voluntad: «buscar la verdad por encima de todo, sin desear, ni pensar, ni amar otra cosa».[5] Y en el *De utilitate credendi* escribirá a su amigo y discípulo Honorato: «La verdad y la salud del alma, si después de buscada diligentemente allí donde parecía seguro su hallazgo, no se la encuentra, se la debe seguir buscando a riesgo de todo peligro».[6] Sólo una búsqueda sincera y entregada alcanzará su objetivo: «Si la sabiduría y la verdad no se buscan con todas las fuerzas del alma es imposible encontrarlas. Pero si se buscan como es debido, es imposible que se sustraigan y se escondan de sus amadores».[7]

2. Y ¿cuál es esta verdad que busca san Agustín? La verdad de la *Sabiduría,* no las verdades de la *Ciencia.*[8] La filosofía, para san Agustín, no trata de problemas, sino del problema del hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el fin del hombre?, ¿cómo llegar

[2] H.-I. MARROU, *San Agustín y el agustinismo,* Madrid, 1960, p. 21. Cfr., del mismo autor, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* París, 1949.

[3] «Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris illum librum Ciceronis qui *Hortensius* vocatur accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer.» *BVita* 1 4 PL 32 961.

[4] *Ioan* 26 5 PL 35 1609.

[5] «[...] ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem.» *Ord* II 20 52 PL 32 1019.

[6] «Veritas atque animae salus si diligenter quaesita ubi tutissime licet inventa non fuerit, cum quovis discrimine quaeri debeat.» *UCred* 7 18 PL 42 77.

[7] «Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quaeratur ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest.» *MorEccl* I 17 31 PL 32 1324.

[8] Acerca de la diferencia entre *scientia* y *sapientia,* cfr. el capítulo 5.

a ser hombre? En filosofía sólo hay dos problemas fundamentales, que en el fondo son uno sólo: Dios y el hombre. «Dos son los problemas de la filosofía: uno acerca del hombre, el otro acerca de Dios.»[9] «Quiero conocer a Dios y al hombre. —¿Nada más? —Nada absolutamente.»[10]

Consecuentemente san Agustín pone en el umbral de la filosofía no la admiración (θαυμάζειν), sino el ansia de felicidad. «Comúnmente todos los filósofos en sus estudios, en sus investigaciones, en sus disputas, en su vida toda buscaban la felicidad *(vitam beatam). Hacer una fuit causa philosophandi.*»[11] Y citando a Varrón: *Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.*[12] En una carta a san Jerónimo cita una anécdota significativa: «Un sujeto se cayó a un pozo. El agua no era mucha y no se ahogó. Uno que pasaba se acercó y, al verle allí abajo, le dijo sorprendido: "Pero ¿cómo te caíste?". Y el otro respondió: "Haz el favor de pensar cómo sacarme de aquí y déjate de preguntar cómo he caído"».[13] Comenta Le Blond: «Háblese, si se quiere, de utilitarismo cristiano y de moralismo urgente que hace preferir la pregunta por el fin a la pregunta por el principio. La verdad es que, para Agustín, lo primero es el problema de la felicidad y del *ordo vivendi*».[14]

La filosofía agustiniana es investigación vital de problemas vitales, entrega total a la búsqueda incansable del bien del hombre. ¡Se trata de nuestra vida, de nuestra conducta, de nuestra alma! *De vita nostra, de moribus, de animo res agitur.*[15]

3. Ahora bien, en la búsqueda de la verdad, en el sentido expuesto, la primera cuestión que se presenta es la del método. ¿Cuál

[9] «Cuius (philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.» *Ord* II 18 47 PL 32 1017.

[10] «—Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus? —Nihil omnino» *Sol* I 2 7 PL 32 872. Cfr. *Sol* II 1 1 : «Ora brevissime ac perfectissime quantum potes. —Deus semper idem: noverim me, noverim Te.»

[11] «Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo, appetiverunt apprehendere vitam beatam.» *Sermo 150* 3 4 PL 38 809.

[12] *CivD* XIX 1 3 CCL 48 659.

[13] «Cum quidam ruisset in puteum, ubi aqua tanta erat ut eum magis exciperet ne moreretur, quam suffocaret ne loqueretur; accessit alius et eo viso admirans ait: Quomodo huc cecidisti? At ille: Obsecro, inquit, cogita quomodo hinc me liberes; non quomodo huc ceciderim quaeras.» *Epist 167* 1 2 PL 33 733.

[14] *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 174.

[15] Cfr. R. Flórez, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958, p. 19.

es el camino para alcanzar la verdad acerca de Dios y del hombre, para conocer y poseer el bien supremo?

San Agustín padeció aquí el influjo del maniqueísmo, que propugnaba como método un racionalismo autónomo: Creer (en el sentido especial de *cum assensu cogitare*) sólo lo que se entiende. «Me convencí de que era mejor creer a los que enseñan que a los que mandan.» [16] La que mandaba era la Iglesia, los que enseñaban eran los maniqueos. «Sabes, Honorato, que caímos bajo la influencia de los maniqueos sólo por esto, porque, dejando de lado la opresora autoridad, prometían a cuantos se pusiesen bajo su dirección, llevarlos hasta Dios por un camino pura y estrictamente racional *(mera et simplici ratione)* y librarlos de todo error. ¿Qué es lo que me forzó a seguirlos y escucharlos... sino su afirmación de que [en la Iglesia] se nos imponía un terror supersticioso y se nos obligaba a creer antes de entender; y que en cambio ellos nunca imponían la fe, sino que primero discutían y esclarecían la verdad?»[17]

Pero el resultado fue el fracaso. La razón autónoma no le llevó a la verdad, sino a los umbrales mismos del escepticismo. Descubre pronto la inconsistencia de las tesis maniqueas y le ronda la tentación del escepticismo. «Vínome a las mientes el pensamiento, que los filósofos que llaman académicos habían sido más avisados que los otros al sostener que de todo se debía dudar, llegando a la conclusión de que el hombre no es capaz de ninguna verdad.» [18] «Muchas veces me parecía que no podría hallarse [la verdad], y las grandes marejadas de mis pensamientos me impelían a dar mi voto a los académicos; otras muchas, considerando, según me era posible, la vivacidad de la mente humana, tan

[16] «Mihi persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum.» *BVita* 1 4 PL 32 961.

[17] «Nostri, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant terribili autoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate?» *UCred* 1 2 PL 42 66.

[18] «Suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos apellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.» *Conf* V 10 19 VEGA 492.

penetrante y afilada, no creía que estuviese oculta la verdad, sino más bien el medio de hallarla.»[19]

Finalmente descubrió san Agustín el método verdadero, que es exactamente contrario al método maniqueo. No «entender para creer», sino «creer para entender». Su concepción de las relaciones entre la fe y la razón, y su noción de filosofía derivan de esta dolorosa experiencia. San Agustín, aquí como en otras ocasiones, no hace más que sistematizar su experiencia personal, elevar la anécdota a categoría. Llega a lo universal, no por abstracción de lo múltiple, sino profundizando en lo individual.

EL METODO: I. *LA TEORIA*

El primer paso para llegar a la verdad, una vez probado que existe,[20] lo da la fe, no la razón.[21] Este es el método agustiniano: «lo que yo pienso sobre el camino de hallar la verdad y de entrar en posesión de la misma».[22] «Si no puedes entender, cree, a fin de que entiendas.»[23] «No pretendas entender para creer, sino cree para entender.»[24]

[19] «Saepe mihi videbatur non posse inveniri (verum), magnique fluctus cogitationum mearum in academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.» *UCred* 8 20 PL 42 78-79.

[20] La refutación agustiniana del escepticismo tiene, como es sabido, un tono marcadamente precartesiano: *si fallor, sum* (*CivD* XI 26 CCL 48). Cfr. *VRel* 39 73 PL 34 154 y *CAcad* pássim.

[21] San Agustín empieza por hacer notar que la fe, el recurso a la autoridad de un testigo es algo normal y necesario en la vida social humana. Así sabemos, por ejemplo, quiénes son nuestros padres (*UCred* 12 26; 10 23-24). La sinceridad y la buena disposición de un discípulo ha de creerlas el maestro, no se ven (*LArb* II 2 5). Por su parte el discípulo debe creer las palabras del maestro, mientras que está en disposición de verificarlas: «el orden natural es que, cuando aprendemos alguna cosa, la autoridad preceda a la razón» (*MorEccl* I 2 3). «Múltiples razones podrían aducirse para mostrar que no quedaría nada firme en la sociedad humana si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos.» (*UCred* 12 26.)

[22] «Quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur.» *UCred* 1 1 PL 42 65.

[23] «Si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus.» *Sermo 118* 1 PL 38 672.

[24] «Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas.» *Ioan* 29 6 PL 35 1630. Notemos desde ahora que en estas formulaciones del método, se trata siempre, no de la fe humana, sino de la fe divina y cristiana en la palabra de Dios revelada en Jesucristo y predicada por la Iglesia.

Sin embargo, san Agustín no propugna una fe ciega. Reconoce cierto ejercicio de la razón anterior a la fe. En este sentido el texto que formula mejor, sin dar lugar a equívocos, el pensamiento agustiniano es el siguiente: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*... Entiende mi palabra, para creerla; cree la palabra de Dios, para entenderla».[25]

1. *Intellige ut credas*

Para que el acto de fe sea razonable, hay que examinar con la razón, antes de creer, las garantías que ofrece el testigo, los motivos de credibilidad: *consideratur cui sit credendum*.[26] «Creemos en la existencia de las cosas alejadas de nuestros sentidos, si estimamos idóneo el testimonio que se da sobre ellas.»[27]

Más aún, observa agudamente san Agustín, esto mismo que vamos diciendo, a saber, que el buen método es creer primero, para entender después, es la razón quien lo hace ver: *ut fides praecedat rationem rationabiliter visum est*.[28]

Esto es evidente. San Agustín admite una etapa racional, que antecede y prepara el acto de fe.

Pero esta etapa es meramente propedéutica y desde luego se da por supuesta. Queda fuera del método propiamente dicho. «*Intellige ut credas*... no pertenece todavía a la *filosofía* en el sentido que la define Agustín, como *sagesse béatifiante;* sino que hace referencia... a los motivos de credibilidad... Es muy secundario en el método que señala al cristiano su programa de trabajo intelectual. Este método pone delante, no la inteligencia, sino la fe.»[29]

El método agustiniano, en sus elementos esenciales, reza: creer para entender; la autoridad primero, la razón después. «¿Quieres entender? Cree... Si no puedes entender, te lo repito, cree. No pre-

[25] «Ex aliqua parte verum est quod ille dicit: Intelligam, ut credam; et ego qui dico, sicut dicit Propheta: Imo, crede, ut intelligas. Verum dicimus, concordemus. Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, Verbum Dei.» *Sermo 43* 9 PL 38 258.

[26] *VRel* 25 45 PL 34 141.

[27] «Creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur.» *Epist 147* 2 7 PL 33 559.

[28] *Epist 120* 1 3 PL 33 453.

[29] F.-J. THONNARD, «La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme», en *Rev/Etu/August* 6, 1960, 14.

tendas entender para creer; sino cree, para entender.»[30] Si quiere alcanzar la verdad, la filosofía tiene que operar después y dentro de la fe.

2. *Crede ut intelligas*

1. Precisemos primero lo que no dice san Agustín. San Agustín no dice que, antes de creer, la razón no pueda conocer ninguna verdad. Hemos visto cómo pone una etapa racional anterior a la fe; refuta el escepticismo sin recurrir a la fe; nunca ha dicho que para conocer las verdades matemáticas, deba el hombre creer primero. La fe no es necesaria para conocer las *verdades* de la *scientia,* sino para conocer la *verdad* de la *Sapientia,* es decir, *ad magna quaedam quae capi nondum possunt.*[31]

San Agustín no se coloca en un plano *teórico:* ¿qué puedo conocer con la razón sola?; sino en un plano *práctico,* como hemos visto al principio del capítulo: ¿puede resolver la razón sola el problema del destino humano?, ¿puede darle a conocer al hombre el bien supremo? La filosofía de su tiempo tenía una problemática preponderantemente moral y reflexionaba con preferencia *de finibus bonorum et malorum, de beata vita...* Situado en este ambiente y perspectiva, san Agustín afirma: la razón, la filosofía solas no resuelven el problema del fin del hombre, no alcanzan la verdad plena y cierta acerca de Dios y del hombre. Y en este sentido dice que «somos impotentes para hallar por la razón sola la verdad»[32] y que el resultado de una filosofía separada de la fe es en definitiva *desperatio inveniendi verum.*[33]

«Es, pues, exponerse a malentendidos buscar en la definición agustiniana de las relaciones entre la fe y la inteligencia la solución del problema moderno de las relaciones entre la fe y la razón... Preguntar si la razón sola puede o no alcanzar algunas verdades sin la ayuda de la fe es una pregunta que san Agustín

[30] «Intelligere vis? Crede... Si non intellixisti, inquam, crede. Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas.» *Ioan* 29 6 PL 35 1630.

[31] *Epist 120* 1 3 PL 33 453. La refutación del escepticismo, los motivos de credibilidad y la *scientia* quedan fuera del método.

[32] «Cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem...» *Conf* VI 5 8 VEGA 522.

[33] Cfr. NEWMAN: «At present it is nothing else than deep, plausible scepticism, of which I spoke above, as being the development of human reason as practically exercised by the natural man.» *Apologia pro vita sua,* cap. V.

respondería sin duda afirmativamente, y su refutación puramente filosófica del escepticismo bastaría para probarlo. Pero no es así como se plantea él el problema. La filosofía es amor de la sabiduría; el fin de la filosofía es la posesión de la sabiduría beatificante; ¿puede la razón sola llevarnos hasta ella? San Agustín responde: no.»[34]

Para conocer la verdad de la sabiduría es necesario primero creer esa verdad, creer en la autoridad de Dios que la enseña. «Creer sin razones cuando aún no estamos en condiciones de aprehenderlas y preparar el espíritu por medio de la fe para recibir la semilla de la verdad, lo tengo no sólo por saludable, sino por necesario.»[35] «Es imposible encontrar la religión verdadera (entiéndase, la verdad acerca de Dios y del hombre) sin someterse al dominio severo de la autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, si nuestra conducta nos hace dignos de ello.»[36]

2. Y, ¿por qué es necesario creer, antes de entender? Porque la fe opera una transformación, una μετάνοια en el hombre.

La teología moderna ha recuperado esta dimensión personal del acto de fe, bastante olvidada en la teología anterior influida por el racionalismo ambiental. Esta teología premoderna tendía a concebir el acto de fe solamente como una sumisión a fórmulas dogmáticas, como obediencia del entendimiento a la palabra y a la autoridad de Dios: *credere Deo*. La teología moderna redescubre la concepción más plenaria de los Santos Padres y, entre ellos, especialmente de san Agustín, que concibe el acto de fe, además y sobre todo, como *credere in Deum*, como una entrega confiada de toda la persona a un Dios que es amor y que se revela al hombre para invitarle a entrar en su amistad.

La fe así concebida es ante todo una conversión. Por tanto, no solamente ilumina la razón, sino que sobre todo crea en el hombre una actitud de buena voluntad, de amor sincero de la verdad. El que cree entenderá más, porque tiene purificado el «ojo interior».

[34] E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1929, p. 38.

[35] «Nam ego credere ante rationem, cum percipiendae rationi non sis idoneus, et ipsa fide animum excolere excipiendis seminibus veritatis, non solum saluberrimum iudico, sed tale omnino sine quo aegris animis salus redire non possit.» *UCred* 14 31 PL 42.

[36] «Vera religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio, iniri recte nullo pacto potest.» *UCred* 9 21 PL 42 79.

Y es que no se puede hacer filosofía como se hace física o matemáticas. La filosofía no es una ciencia, es casi religión. El problema central de la metafísica, el del Ser Absoluto, no se puede tratar objetivamente, desinteresadamente, a distancia; no es un *problema*, dirá Marcel, no es un objeto, algo que está frente a mí *(ob-iectum)*, fuera de mí; es un *misterio*, algo que me concierne, que me «comprende», me envuelve.

Esto también había quedado olvidado en la larga etapa racionalista de la filosofía moderna. «Para creer en la inmortalidad —escribía Tolstoi en su *Diario*— hay que llevar una vida inmortal.» Para *conocer* a Dios, hay que *reconocerle* como a tal, tiene que renunciar el hombre a ser el fin de sí mismo. Para conocer a Dios, hay que amarle.[37]

Esta es la ventaja principal que ve san Agustín en el método de la fe previa. No vemos la verdad porque, muchas veces, es difícil y elevada; pero más todavía, porque no queremos verla o porque no somos dignos de verla. San Agustín insiste continuamente en la necesidad primordial de purificar la mirada. Dios está siempre presente en el espíritu; si éste no le conoce no es por falta de claridad, por falta de presencia, sino porque su mirada interior no es clara, porque no está purificado, porque no ha renunciado al pecado. Dios castiga *illicitas cupiditates* imponiendo *poenales caecitates.*

Veamos algunos textos. He aquí el recto orden en la búsqueda de la verdad: *Prior est labor operandi quae recta sunt, quam voluptas intelligendi quae vera sunt.*[38] Hacer lo contrario es marrar el camino: «Desear ver la verdad con ánimo de purificar el espíritu es invertir el orden y posponer lo que se debe anteponer: hay que purificar para ver».[39]

Es notable por su valor de síntesis y por su claridad un texto que vamos a resumir. Viene a decir san Agustín: primero, la fe; segundo, la vida de fe, la conducta moral; tercero, inteligencia de la fe. Y explica el porqué de la necesidad de la purificación moral: «Siendo así que el conocer y el hacer hacen feliz al hombre, en el conocer hay que evitar el error, en el hacer el pecado. Se equivoca quien piensa poder conocer la verdad, viviendo mal. Una vida así no puede contemplar la verdad pura e inmutable y unirse

[37] Blondel dará gran importancia en su filosofía a la opción frente al Absoluto.

[38] *C. Faustum manich.* XXII 52 PL 42 433.

[39] «Verum videre velle, ut animum purges, cum ideo purgetur ut videas, perversum certe atque praeposterum est.» *UCred* 16 34 PL 42 90.

con ella... Por tanto, hasta que no nos hayamos purificado, hemos de creer lo que no podemos entender».[40]

Cerremos esta enumeración de textos con uno que, en su brevedad, los resume todos: *Non intratur in veritatem, nisi per caritatem.*[41]

Señalemos de paso las actitudes opuestas, en este punto, de Sócrates y san Agustín. Para el intelectualismo griego, la conducta moral viene condicionada por el saber; sólo el sabio puede obrar rectamente, el vicio es error o ignorancia, el hombre peca porque no sabe... Para san Agustín, al revés, el saber viene condicionado por la conducta; sólo el hombre previamente purificado («convertido») puede acceder a la sabiduría.[42]

3. *Inteligencia de la fe. La filosofía cristiana*

1. De la autoridad infalible de Dios y de su Iglesia recibimos desde el principio las verdades que necesitamos saber para alcanzar nuestro fin.

Pero el conocimiento que la fe nos da de la verdad es imperfecto, porque es extrínseco y oscuro, y no satisface nuestro afán de saber, de entender.

El espíritu quiere entender, no creer; quiere conocer a Dios y no solamente creer en El. La fe no es el fin; el fin es la evidencia, la visión *facie ad faciem.*

Hemos dicho antes que la razón no basta para llevarnos a la verdad. Digamos ahora que la fe tampoco. «Ni se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, ni se capacita nadie para hallar a Dios de otra manera que creyendo primero lo que ha de conocer después.»[43] La fe, para san Agustín, no es el final del camino, sino el comienzo. No es un sustituto de la razón, sino

[40] «Cum enim cognitio et actio beatum hominem faciant, sicut in cognitione cavenuds est error, sic in actione cavenda est nequitia. Errat autem quisquis putat veritatem se posse cognoscere cum adhuc nequiter vivat... Talis vita non potest puram illam et sinceram et incommutabilem videre veritatem et inhaerere illi et in aeternum iam non moveri. Itaque priusquam mens nostra purgetur, debemus credere quod intelligere nondum valemus.» *De agone christ.* 13 14 PL 40 299.

[41] *C. Faustum manich.* XXXIII 18 PL 42 507.

[42] Cfr. A. Aristegui, en *Giorn. di Metaf.* 23, 1968, 258.

[43] «Neque inventum dici potest quod incognitum creditur, neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus.» *LArb* II 2 6 PL 32 1243.

un auxilio providencial para conocer más, para entender mejor. Basta asomarse a la inmensa obra agustiniana para percibir la enorme y sostenida tensión racional que la atraviesa toda, desde los primeros diálogos filosóficos hasta los últimos tratados teológicos.

El método agustiniano «creer para entender», resume Thonnard, significa, desde el punto de vista filosófico, que es necesario recibir primero la verdad, oscura todavía, *en la fe religiosa*, según la enseñanza infalible de la Iglesia católica; para esforzarse después por *explicarla con evidencia* en una doctrina racional coherente y universal.[44]

La autoridad y la razón, dirá san Agustín resumiendo su método, llevan al hombre al conocimiento de la verdad. «La autoridad exige fe y dispone al hombre para la razón. La razón guía al conocimiento e intelección. Si bien la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se atiende a quién se ha de creer.» [45] «Si bien nadie puede creer en Dios sin entender algo, sin embargo la misma fe con que cree le sana, para que entienda más. Porque hay cosas que si no las entendemos no las creemos; y hay cosas que no las entendemos si no las creemos... Por tanto, nuestro entendimiento aprovecha para entender lo que hemos de creer y la fe aprovecha para creer lo que hemos de entender; y en la inteligencia ulterior de lo creído avanza el espíritu con el entendimiento.» [46]

2. *Inteligencia de la fe:* eso será para san Agustín la filosofía cristiana, la *vera philosophia.*

El filósofo cristiano comienza primero por la fe. Todas las verdades necesarias para alcanzar la felicidad, fin último del hombre, están reveladas en la Escritura. Todas pueden y deben ser creídas. Incluso la existencia misma de Dios: por más que podamos demostrar evidentemente su existencia, nos aprovecha creer primero en ella.

[44] *Op. cit.*, p. 29.

[45] «Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.» *VRel* 24 45 PL 34 141.

[46] «Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit sanatur ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus non credimus, et alia sunt quae nisi credamus non intelligimus... Proficit ergo intellectus noster ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat; et eadem ipsa ut magis magisque intelligantur in ipso intellectu proficit mens.» *Enarr 118* 18 3 PL 37 1552.

Después el filósofo cristiano investiga racionalmente estas verdades reveladas. De todas puede alcanzar algún conocimiento; poco, si la verdad en cuestión es un misterio estricto; más, hasta la total evidencia quizá, si no lo es. En esta investigación la razón procede con total independencia intrínseca; en ella la fe es objeto, no prueba; es el punto de llegada, no el camino. El camino lo anda la razón sola.

De este modo, resume Gilson, la filosofía agustiniana no ha querido ser otra cosa que *una exploración racional del contenido de la fe.*[47] Es «una creencia que se explicita en ciencia o una ciencia que se nutre de la creencia cuyo contenido asimila progresivamente».[48]

La filosofía agustiniana no es una filosofía autónoma, separada de la fe cristiana; pero tampoco es teología. San Agustín comienza por la fe, es cierto, y somete toda su reflexión racional a la «regla de la fe». Pero anhela también ardientemente *entender*, hasta la plena evidencia si es posible. Y por ello san Agustín es quizá el tipo más representativo del filósofo cristiano.[49]

II. *LA PRACTICA*

Expuesta la teoría del método, veámoslo en acción. Examinemos brevemente, en dos casos concretos, la andadura de la filosofía cristiana.

1. Abramos el *De libero arbitrio*. En él se trata del origen del mal. El problema en el fondo consiste en conciliar el hecho de la libertad humana, dada por Dios al hombre y de la cual procede el mal, con la santidad de Dios.

La fe nos enseña la infinita santidad de Dios; por tanto, la culpa estará toda en el hombre.

«Aunque creo con fe inquebrantable todo esto —responde Evodio, el interlocutor de Agustín en el diálogo fingido—, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto.»

Más adelante: «AGUSTÍN: Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe. EVODIO: Sí, esto tengo por verdad inconcusa; mas también por la fe, no por la razón».

[47] *Op. cit.*, p. 39.
[48] *Ibid.*, p. 42.
[49] THONNARD, *op. cit.*, p. 46.

Pero, añade Agustín, esta fe es razonable, hay motivos de credibilidad que la abonan. ¿Por qué, pues, no nos contentamos en todas las cuestiones con una fe razonable? «¿Por qué, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que fundados en la autoridad de tan grandes varones debamos creerlas tan firmemente que no debamos gastar más tiempo en su investigación?

»Evodio: Es que nosotros deseamos saber y entender lo que creemos *(Id quod credimus, nosse et intelligere cupimus)*.

»Agustín: Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comienzos de la discusión.» [50]

Y, al final de ésta, se recogen los resultados de la investigación con estas palabras:

«Aunque estas dos verdades, a saber, que hay Dios y que todos los bienes proceden de Dios, fueran ya antes para nosotros objeto de nuestra fe inquebrantable, sin embargo de tal manera las hemos dilucidado ahora, que también aparece como cosa evidente esta tercera: que la voluntad libre del hombre ha de ser considerada como uno de los bienes que el hombre ha recibido de Dios».[51]

Textos similares abundan, pero añadiremos sólo este fragmento de la oración final del *De Trinitate*, en el que late el ansia de saber de san Agustín:

«Fija la mirada de mi atención en esta regla de la fe, te he buscado según mis fuerzas y en la medida que Tú me hiciste poder, y anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, y disputé y me afané grandemente. Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte; ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, Tú que hiciste que te encontrara y me has dado esperanzas de hallarte más y mejor».[52]

[50] *LArb* II 2 5-6 PL 32 1242-1243.

[51] *LArb* II 18 47 PL 32 1266.

[52] «Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te et desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti.» *Trin* XV 28 51 PL 42 1098.

2. El método de san Agustín, como se ha visto, es un equilibrio o, si se quiere, una tensión entre dos polos: el afán incoercible de saber y la necesidad previa de creer. No es agustiniano evidentemente una razón sin fe, una razón autónoma. Pero tampoco es agustiniano una fe sin razón, sin filosofía. La célebre carta a Consencio, en su mayor parte, va a prevenir una posible mala inteligencia del método.

Este corresponsal, en efecto, lo había entendido de manera simplista y peligrosa: dejemos la razón y sigamos la autoridad de los santos.[53]

San Agustín responde con un ¡alerta! Y su carta es un verdadero elogio de la razón, que culmina en su conocida consigna: *intellectum valde ama.*

Debes corregir tu manera de pensar, le dice. «No para rechazar ahora la fe, sino para esforzarte por ver con la luz de la razón lo que ya mantienes firmemente con la fe. Lejos de ti pensar que Dios odia en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. El nos libre de concebir la fe como un sustituto de la razón, para ahorrarnos la reflexión racional, siendo así que ni aun creer podríamos si no fuéramos racionales.

»Es la razón precisamente la que establece que, en algunas cosas que pertenecen a la doctrina salvadora (y que no podemos captar con la razón; sólo más tarde seremos capaces de ello), la fe ha de preceder a la razón, a fin de purificar el corazón del hombre y hacerle capaz de captar y soportar la luz de la gran Razón *(magnae rationis lucem).* Es, pues, razonable el precepto del profeta: Si no creyereis, no entenderéis... Por tanto, es la razón la que hace ver que la fe ha de preceder a la razón. So pena de declarar irracional aquel precepto... Luego si es razonable que, en las grandes cuestiones, que todavía no se comprenden, la fe preceda a la razón, es evidente que la razón, por sencilla que ella sea, que esto establece, es anterior a la fe.»[54]

[53] «Non tam ratio requirenda quam auctoritas est sequnda sanctorum.» *Epist 120* 1 2 PL 33 453. Esta actitud reaparecerá en algunos autores espirituales de la Edad Media, sobre todo en san Pedro Damián.

[54] «Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique

La fe misma, dice más adelante, va orientada a la visión futura, supone la esperanza de esta visión: «Quien no desea entender [lo que cree] y opina que basta creer, no sabe siquiera adónde va orientada la fe *(cui rei fides prosit ignorat)*. La fe piadosa no quiere estar sin la esperanza y sin la caridad, y el creyente debe creer lo que todavía no ve, pero esperando y amando la futura visión».[55]

Terminemos estas citas con un pasaje célebre: «No es pequeño principio del conocimiento de Dios saber ya lo que Dios no es, cuando todavía no podemos saber lo que es. Ama intensamente la razón. Las mismas Sagradas Escrituras... sólo podrán serte útiles si las entiendes bien... Tú, carísimo, ora intensa y fielmente para que el Señor te dé conocimiento».[56]

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *La verdad al alcance de todos*

Para entender es necesario creer. Pero esta fe previa no es ciega, sino razonable: viene precedida y preparada por un momento racional, que examina los fundamentos y las garantías de la fe. ¿Círculo, entonces? Para usar bien de la razón, hay que creer; pero para creer razonablemente, hay que usar de la razón...

El problema es aparente. Antes de creer, la razón opera, no sobre el *contenido* de la fe, sino sobre el *hecho* de la fe, sobre el acontecimiento de la revelación y sobre las pruebas que lo certifican.

Habrá que acudir a los grandes filósofos para conecer el *qué*

rationis est... Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.» *Epist 120* 2-3 PL 33 453.

[55] «Qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat: nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.» *Ibíd.*, 2 8.

[56] «Non parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse quid non sit. Intellectum veru valde ama.» *Ibíd.*, 3 13.

y el *porqué*. Pero no son necesarias profundas intuiciones metafísicas, ni rigurosas deducciones lógicas para establecer un *hecho*. No es necesaria la inferencia estricta, en la terminología de Newman; basta la inferencia *informal* o *natural*, por la que sabemos, por ejemplo, que existe Pequín, los que nunca hemos estado allí. Y lo sabemos con toda certeza. Hay un cúmulo de indicios, de «probabilidades convergentes» tan enorme, que la única razón suficiente para explicarlos es la existencia real de la ciudad en cuestión. La gran mayoría de nuestras acciones se basa en esta clase de razonamientos.[57]

San Agustín generalmente establece el hecho apelando a la competencia y veracidad de los testigos (los apóstoles y evangelistas), a los milagros y profecías, y a la catolicidad de la Iglesia.[58]

Para creer razonablemente es necesario pensar, pero no filosofar. De otro modo, como escribía Consencio a san Agustín, «sólo los filósofos alcanzarían la felicidad».[59] Son pocos los que pueden captar los argumentos con que el espíritu humano se eleva hasta Dios... ¿Y los demás? Los que no tienen esta gran inteligencia, ¿habrá que dejarlos sin religión?[60] No. Los sencillos, los *pobres* pueden alcanzar fácilmente la sabiduría, es decir, la verdad y la felicidad. Dios se la da a conocer por los testigos de su palabra y acredita esta palabra con señales suficientemente claras para el hombre de buena voluntad.

Pero el método «creer para entender» no es ventajoso solamente para los sencillos. Hemos visto que san Agustín lo presenta como un método filosófico, para los filósofos. También las grandes inteligencias han de creer para entender, para llegar a la sabiduría. Primero, para evitar la ὕβρις de la razón, los excesos del racionalismo que, en frase de Unamuno, «se devora a sí mismo», y para llegar con seguridad y plenitud a la verdad en los problemas fundamentales de la existencia. Segundo, y sobre todo, porque todos necesitan pasar por una conversión y una purificación, para amar sinceramente, con todas las consecuencias, la Verdad que quieren

[57] *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, parte II: «El asentimiento y la inferencia». «Ce que Newman a voulu faire, c'est justifier et expliquer l'existence de ce *sensus fidelium* dont le rôle lui apparaissait si important à travers le développement dogmatique.» L. COGNET, *Newman ou la recherche de la vérité*, 1967, p. 217.

[58] Cfr., sin salir del *UCred*, 14 31-32 y 16 34.

[59] «Si fides sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione et non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret.» *Epist 120* 1 2 PL 33 453.

[60] Cfr. *UCred* 10 24 PL 42 81.

conocer. «El hombre, incapaz de mirar cara a cara la verdad, tiene a mano la autoridad, por la que se hace capaz y se deja purificar.»[61]

La fe es un medicamento, un auxilio, repite san Agustín, para que el hombre caído en lo sensible y en lo temporal se eleve, por la mediación sensible y temporal de las palabras y la vida de Jesucristo y de la predicación de la Iglesia, otra vez a lo eterno, a la Verdad, a Dios. «Como caímos en las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, tiene prioridad, no en el orden de la naturaleza y la excelencia, sino en el orden del tiempo, cierta medicina temporal, que invita a la salvación, no a los que saben, sino a los que creen.»[62]

2. *Necesidad de la acción*

Hemos expuesto, siguiendo a san Agustín, el método para llegar a conocer la verdad de la sabiduría. Este método comporta una previa iluminación y purificación por la fe. Pero san Agustín advierte, frente a la concepción del intelectualismo griego (y del racionalismo moderno), que no hemos llegado todavía al final del camino. No basta con conocer, el fin del hombre no es conocer la Verdad y el Ser, sino poseerlos por el amor.

Algunos filósofos griegos (los platónicos) alcanzaron a ver la verdad, pero ignoraban el camino para llegar hasta su posesión: «Filósofos paganos hubo que vieron en Dios cierta vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia y principio de toda sabiduría. La Verdad estable e indeficiente, donde están las *rationes* de todas las cosas creadas, la vieron, sí, pero desde lejos, desde el país del error. Y así no acertaron el camino que conduce a su posesión inefable y bienaventurada *(qua via perveniretur non invenerunt)*».[63]

Una filosofía completa debería enseñar el fin y dar los medios

[61] «Homini non valenti verum intueri, ut ad id fiat idoneus, purgarique se sinat, auctoritas praesto est.» *UCred* 16 34 PL 42 90.

[62] «Quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est.» *VRel* 24 45 PL 34 141. Cfr. *MorEccl* I 2 3: «Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatique rationis adspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem *veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas.*»

[63] *Sermo 141* 1 PL 38 776.

para alcanzarlo. Es lo que hace la religión cristiana, y por esto san Agustín la llama a veces *vera philosophia*[64] y dice que la filosofía y la religión son una sola cosa, *non aliam esse philosophiam et aliam religionem.*[65] Notemos, sin embargo, que en estas ocasiones san Agustín habla impropiamente, pues ya hemos visto cómo en rigor la filosofía no es fe, sino inteligencia de la fe.

Recojamos la enseñanza agustiniana. La felicidad, el bien supremo del hombre, no consiste en conocer la verdad, sino en amarla, es decir, y puesto que la Verdad es Dios, en dejarse invadir por el amor y la paz infinitos de Dios. Pero sólo un auxilio divino capacita al hombre para romper su ensimismamiento y, saliendo de sí, buscar su salvación en Otro.[66]

[64] «Nostra christiana philosophia una est vera philosophia.» *C. Iulianum* IV 14 72 PL 44 774.

[65] *VRel* 5 8 PL 34 126.

[66] Cfr. el capítulo 5.

2

El conocimiento del absoluto

«No se pueden separar en san Agustín el problema de la existencia de Dios y el problema del conocimiento. Saber cómo alcanzamos la verdad y conocer la existencia de la verdad es un solo y el mismo problema.»[1] Aquí, por razones de claridad, trataremos de ambos problemas por separado, en capítulos distintos, pero sin olvidar que ambos se complementan.

La prueba agustiniana de la existencia de Dios[2] aparece en múltiples pasajes de sus obras.[3] La exposición más completa se halla en *De libero arbitrio* y es la que vamos a seguir, completándola con la de *De vera religione*.

La prueba agustiniana es una *ascensión* y una *interiorización*. Procede de lo exterior a lo interior y de lo inferior a la superior.

[1] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1929, p. 136.

[2] San Agustín reconoce que son muy pocos los hombres capaces de llegar a Dios por el camino de la filosofía: «Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse» (*CivD* XI 2). Y, por tanto, san Agustín piensa, consecuente con su principio metódico, *crede ut intelligas*, que el camino más fácil y seguro para elaborar una demostración metafísica válida de la existencia de Dios es creer primero en ese Dios, que se ha revelado en Jesucristo y cuya palabra guarda la Iglesia. Cfr. *LArb* II 5.

[3] *Conf* VII 17 23 y ss.; *De div. quaest.* 83, q. 45; *Epist* 147, etc. El libro X de *Las confesiones* lo estudiaremos ampliamente en el capítulo siguiente.

EXPOSICION DE LA PRUEBA

1. *Preeminencia de la razón*

Empieza san Agustín por establecer tres certezas elementales e irrebatibles: que existo, que vivo, que conozco.[4]

Tenemos, pues, tres *grados de ser: esse, vivere, intelligere.* Preguntemos: ¿cuál es el superior? Sin duda el conocimiento, porque conocer supone vivir y existir. Podemos ver aquí implícitamente formulado un *principio de integración:* entre varios grados de ser. el superior es aquel que incluye a los demás y los presupone.

Sigamos adelante. Nos hallamos en el nivel del conocer. Vamos a establecer ahora tres *grados de conocimiento.*

Están, en primer lugar, *los sentidos externos.* Hay cualidades sensibles captadas por un solo sentido (el color), y otras captadas por dos sentidos (la forma). Ahora bien, que la forma vista y la forma palpada sea una sola realidad, esto no lo sabe el ojo ni la mano. Hay que admitir *un sentido interno,* que recibe los datos de los sentidos externos y los compara entre sí. Finalmente hay que admitir *un conocimiento racional,* por el que sabemos, por ejemplo, «que no se pueden sentir los colores por el oído, ni los sonidos por la vista».[5]

Preguntemos otra vez: ¿cuál de estos tres grados de conocimiento es el superior? Notemos ante todo que no podemos aplicar aquí el principio de integración. El sentido interno es superior a los sentidos externos y no obstante ambos están en el mismo nivel de conocimiento sensible. La razón de la superioridad hay que buscarla en un nuevo *principio de regulación:* el sentido externo depende en su actividad del interno, por esto le es inferior.[6]

La formulación exacta de este principio, que es el alma de toda la prueba agustiniana, es la siguiente: «Nadie duda de que el que juzga es mejor que aquel del cual juzga *(Nulli dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem)*».[7] El sentido del verbo *juzgar* aparecerá claro en seguida en esta misma exposición.

Así pues, el sentido interior es superior a los sentidos externos. Ahora bien, es fácil ver que la razón «juzga» a ese sentido

[4] *LArb* II 3 7 PL 32 1243-1244.
[5] *LArb* II 3 8-9.
[6] *LArb* II 5 12.
[7] *Ibid.* Cfr. *VRel* 29 53 PL 34 145: «Illud videre facillimum est praestantiorem esse iudicantem quam illa res de qua iudicatur».

interior, y que por tanto le es superior. En efecto, todo lo dicho no lo sabemos por ningún sentido, sino por la razón: «que un sentido es mejor que otro, ¿quién nos lo dice sino la razón? Y no lo podría hacer si no juzgara ella de todo».[8] La razón *(ratio)* es, pues, el grado supremo de conocimiento. Y, en general, la razón, el espíritu, es lo más elevado que hallamos en el hombre.

Aquí termina la primera etapa de la prueba. En nuestra ascensión hacia Dios, hemos llegado a una cumbre, la razón humana.

En la segunda etapa, san Agustín descubrirá un ser superior a la razón, al espíritu humano: Dios.

Pero aquí surge una dificultad: ¿basta probar que existe un ser superior a la razón para saber que existe Dios? Evidentemente, no. Y san Agustín lo sabe: *non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior.*[9] Pero es que lo que san Agustín va a hallar superior a la razón tedrá unas propiedades tales, que lo determinarán, no sólo como ser superior a la razón, sino como ser supremo: «si por encima de nuestra razón sólo hallas lo eterno y lo inmutable, ¿podrías dudar en llamarlo Dios?».[10]

2. *Las verdades eternas*

Esto supuesto, procedamos a la exposición de la segunda etapa de la prueba.

En la razón hallamos «la verdad», es decir, las verdades de la ciencia, por ejemplo, las verdades matemáticas; y las verdades de la sabiduría, por ejemplo, que lo inferior ha de someterse a lo superior.[11]

Esta verdad no es mía ni tuya, es común y la misma para todos, *communis una omnibus.* Así por ejemplo, las verdades matemáticas *(ratio et veritas numeri)* «están a disposición de todo ser racional y cada calculador puede intentar aprenderlas con su razón e inteligencia; y unos pueden entenderlas fácilmente, otros con más dificultad...».[12] Con terminología moderna diríamos: la verdad es *objetiva.*

[8] *LArb* II 6 13.
[9] *LArb* II 6 14.
[10] *Ibid.* Esta característica de la prueba agustiniana está más patente en la exposición del *VRel.*
[11] *LArb* II 8-9 20-27.
[12] *LArb* II 8 20.

Es objetiva, pero no es mundana, no está en las cosas materiales, no la hemos conocido *fuera*, no ha entrado por los sentidos.

Que las verdades (morales) de la sabiduría no son sensibles, no hace falta probarlo. Que tampoco lo son las verdades de la ciencia, es fácil demostrarlo. Todo lo que conozco por los sentidos es perecedero, «pero siete y tres son diez, y no sólo ahora sino siempre, y nunca jamás siete y tres no fueron diez o no serán diez».[13] Además, todo número incluye la unidad; ahora bien, la unidad *(unum)* no puede percibirse por los sentidos del cuerpo. «En efecto, todo lo que perciben los sentidos no es unidad *(unum)* sino pluralidad *(multa)*, dado que es cuerpo y por tanto tiene innumerables partes.»[14] Luego la verdad está *dentro*, en la razón, en el sujeto, es *subjetiva*.

Resumamos: «En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inmutable, que contiene en sí todo lo que es inmutablemente verdadero, a la cual no puedes llamar tuya ni mía ni de nadie, sino que misteriosamente, como una luz secreta y pública a la vez, está presente y a la disposición, en común, de todos los que son capaces de ver las verdades inmutables. Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los seres racionales e inteligentes, nadie dirá que es propiedad de ninguno de ellos».[15] Hay una verdad objetiva. Esta verdad *está en* la razón, pero no *es de* la razón.

3. *La verdad, superior a la razón*

Formulemos ya la pregunta decisiva: ¿la verdad es superior a la razón?

Con toda evidencia. Todo lo juzgamos *según ella (secundum illam)*, incluso nuestra propia razón, y nunca la juzgamos *a ella (de illa)*. «Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón, y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. De igual modo, res-

[13] *LArb* II 8 21.
[14] *LArb* II 8 22.
[15] «Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabilia vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad illius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?» *LArb* II 12 33.

pecto de nuestras almas no sólo sabemos que son así, sino, muchas veces, que deben ser así. Por ejemplo, de los cuerpos decimos: es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, etc.; y de las almas: tiene menos aptitud de la que debiera, o es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas cosas según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor... Más aún, a nuestra misma razón *(mens)* la juzgamos según ella [la verdad] y a la verdad en cambio no la podemos en modo alguno juzgar. Decimos, por ejemplo: entiende menos de lo que debe o entiende todo lo que debía... Así pues, si [la verdad] no es inferior ni igual [a la razón], no queda sino que sea superior.»[16]

4. *Existencia de Dios, Verdad absoluta*

La verdad es superior a la razón. Luego la verdad es Dios, concluye san Agustín. «Te prometí demostrarte que existe algo superior a nuestro espíritu y a nuestra razón. Aquí lo tienes, es la misma verdad. *Ecce tibi est ipsa Veritas...*»[17]

[16] «Si esset inferior (veritats), non secundum illam, sed de illa iudicaremus, sicut iudicamus de corporibus, quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita vel non ita esse debere: sic et de animis nostris non solum ita esseanimum novimus, sed plerumque etiamita esse debere. Et de corporibus quidem sic iudicamus, cum dicimus: minus candidum est quam debuit, aut minus quadrum, et multa similiter; de animis vero: minus aptus est quam debet, aut minus lenis, aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communitar cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor... Quid quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim: minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior.» *LArb* II 12 34.

[17] *LArb* II 13 35. Cfr. 15 39.

Esta conclusión nos parece a todas luces prematura. San Agustín ha demostrado que la verdad es superior a la razón, pero no ha demostrado todavía que es *el Ser supremo*. ¿Hay aquí una laguna en la prueba agustiniana? No. El mismo san Agustín previó la objeción.[18] La laguna está solamente en la exposición del *De libero arbitrio*, que, en este punto, debe ser completada con *De vera religione*[19] y, en general, con todo el pensamiento metafísico del santo.

En el *De vera religione* la verdad aparece no sólo como *norma* que regula, que juzga a la razón y, por tanto, superior a ella, sino además como norma invariable, *incommutabilis*. «Siendo esta regla universal de las artes absolutamente invariable, y hallándose la mente humana... sujeta a los vaivenes del error, claramente se infiere que existe por encima de nuestra razón una ley, que es la verdad.»[20]

Ahora bien, la inmutabilidad y por ende la eternidad son propiedades privativas del Ser divino, como la mutabilidad y la temporalidad lo son del ser creado. Ninguna criatura es inmutable. Sólo Dios es plenamente, *vere summeque est*.[21] Si, pues, descubrimos que la verdad es inmutable, eterna, necesaria, hemos de deducir que la verdad no pertenece a este mundo de lo mudable, de lo temporal, de lo contingente. La verdad, concluye san Agustín, es Dios. «No hay, pues, ya lugar a dudas: esa realidad inmutable, superior a la razón, es Dios, Sabiduría, Vida y Ser supremos.»[22]

Y otra vez nos quedamos perplejos. San Agustín da un «salto» de la verdad lógica a la verdad óntica, de la verdad a la Verdad. En efecto, hasta aquí hemos hablado de *verdades* (de la ciencia o de la sabiduría); estas verdades son inmutables y necesarias, pero pasar de una verdad formal a la Verdad real y subsistente parece enormemente gratuito.

No lo es. San Agustín omite simplemente explicitar un razonamiento, que él considera evidentísimo y por tanto superfluo. Este razonamiento podría formularse como sigue.

Las verdades inmutables y eternas no son más que un contenido de nuestra razón, pero un contenido que no puede explicarse

[18] Cfr. *LArb* XX II 6 14.
[19] 29-31 52-57.
[20] «Haec lex omnium artium cum sit omnino incomutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.» *VRel* 30 56.
[21] Cfr. capítulo 4.
[22] *VRel* 31 57.

desde el punto de vista de la razón y que nos obliga por consiguiente a trascenderla y a afirmar la existencia de la Verdad subsistente, eterna e inmutable, que es Dios.[23] Sólo Dios puede ser la razón suficiente de la existencia en nuestra razón de verdades inmutables.

En efecto, este mundo de la verdad, de las *esencias,* que se me impone, que me juzga, que es inmutable y eterno, ha de tener un fundamento y este fundamento no puede ser otro que el Ser. *Sólo una Verdad real absoluta puede fundar la verdad ideal absoluta.*[24]

Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de la participación: «la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (imparticipado)».

«Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum, ipsam veritatem.»[25]

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. Esta prueba agustiniana de la existencia de Dios deja sin duda una impresión de lentitud y sinuosidad, de excesiva elaboración. Pero notemos que sus numerosos pasos intermedios no son indispensables. Pongamos ahora al descubierto el núcleo, la intuición sencilla y poderosa que anima toda la demostración.

La etapa decisiva es evidentemente la última, cuando Dios aparece como la única razón suficiente de la verdad presente en el pensamiento.

Ahora bien, en rigor cualquier verdad puede servir de punto de partida, por ejemplo, la verdad de mi propio pensamiento. Es lo que hace san Agustín en el siguiente pasaje del *De vera religione:* «Todo el que conoce que duda, conoce una verdad y está cierto de esto que conoce, luego está cierto de la verdad. Por tanto, quien duda de la existencia de la verdad, halla en sí mismo una verdad que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadreo es verdadero

[23] Cfr. E. Gilson, *op. cit.,* p. 22.

[24] Sto. Tomás: «Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna», I 16 7 c. «L'essence n'a de signification que par rapport à l'existence: il faut une existence absolue pour soutenir un monde idéal.» J. de Finance, en *Archiv Philos* 16, 1940, 148.

[25] *Conf* X 24 35 Vega 748.

por la verdad. *Luego quien de alguna manera duda, no puede dudar de la verdad*».[26]

«Dudo, luego Dios existe», dice en síntesis san Agustín, adelantándose a Descartes. En efecto, *si dudo, es verdad que dudo; luego existe la verdad; luego existe la Verdad.* La razón suficiente de esta verdad (de mi duda) sólo puede ser la Verdad, Dios. En efecto, ¿cómo sé que es verdad que dudo, *de dónde he sacado la noción de verdad,* sino de la misma Verdad presente en mi espíritu y condición última de posibilidad de mis actos de conocimiento (como Verdad) y de mis actos de voluntad (como Bien)? «Facilius dubitarem vivere me —llegará a decir san Agustín—, quam non esse veritatem.»[27]

2. La prueba puede desarrollarse enteramente dentro del pensamiento, sin que intervenga la consideración del mundo sensible. Pero no excluye esta consideración y cuando se expone en toda su amplitud parte de los cuerpos.[28] Pero incluso cuando parte del mundo exterior, el itinerario normal de la prueba agustiniana va *del mundo al alma y del alma a Dios.*

Comparemos el itinerario agustiniano con el tomista. Santo Tomás procede *de fuera arriba:* este cuerpo es bello, pero no es la Belleza misma, luego no está en él la causa de su belleza, luego tiene que estar en una Belleza absoluta, en Dios. San Agustín procede *de fuera adentro* y *de dentro arriba:* este cuerpo es bello; pero cuando digo que es bello, es que ya poseo en mi espíritu la noción de belleza; ¿de dónde me ha venido, sino de la misma Belleza? Véase un texto entre mil: «Vuélvete donde te vuelvas, te habla [la Sabiduría] mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza de los objetos exteriores, a fin de que te des cuenta

[26] «Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet. Nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare.» *VRel* 39 73 PL 34 154. Cfr. *ibid.:* «Si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.»

[27] *Conf* VII 10 16 Vega 582. Tocaremos más ampliamente este aspecto del tema en el capítulo siguiente.

[28] Cfr. *Enarr 41* 6-8 PL 36 467-469.

de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos tiene números (tiene perfecciones), e investigues cuál sea su origen, entres dentro de ti mismo y entiendas que todo esto que te llega por los sentidos del cuerpo no podrías aprobarlo o desaprobarlo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello».[29]

El mismo san Agustín ha definido su itinerario en dos textos célebres: *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora.*[30] Y en *De vera religione:* a) *noli foras ire;* b) *in teipsum redi;* c) *transcende teipsum.*[31]

3. Es sorprendente la semejanza de procedimiento que hay entre san Agustín y Husserl. Señalémosla brevemente.

Husserl, buscando el fundamento de las leyes lógicas, descubre las esencias, el mundo de las esencias, que no es psicológico, sino metafísico. Las esencias posibilitan formular proposiciones necesarias fundadas, no en una necesidad subjetiva, sino en una necesidad objetiva, en una exigencia de las esencias mismas.

Husserl busca el fundamento de este mundo de esencias presente en nuestra razón. El fundamento del mundo ideal, de las esencias, sólo puede ser la existencia, el ser. ¿Cuál es el ser de la esencia?

No *el Trascendente,* sino *lo trascendental.* El «sujeto trascendental» constituye las esencias, las cuales son luego conocidas por el entendimiento. El pensamiento de Husserl es aquí vacilante y está expuesto a graves dificultades. Este «sujeto trascendental» ¿está solamente *en mí,* es común, o es *mío,* forma parte de mi ser individual? Si lo segundo, ¿cómo escapar al solipsismo? Si lo primero, ¿cómo evitar el panteísmo?

San Agustín, como hemos visto, descubre que las verdades, la

[29] «Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, (Sapientia) loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in te ipsum redeas, atque intelligas, te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quae que pulchra sentis exterius.» *LArb* II 16 41 PL 32 1263.

[30] *Enarr 145* 5 PL 36 1887.

[31] «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.» *VRel* 39 72 PL 34 154.

verdad, es *objetiva,* común a todos los entendimientos; y que no es sensible, que las verdades no son imágenes de las cosas materiales.

Descubre también que la verdad es *subjetiva,* en el sentido explicado, es decir, es innata y, como veremos en el capítulo siguiente, no es un concepto, sino la condición de posibilidad del concepto. Se podría decir, por tanto, que san Agustín conoce la noción moderna de «trascendental». Todo conocimiento, como veremos, supone un preconocimiento; a toda *cogitatio* precede un *nosse.*

Pero este nivel trascendental del espíritu (la *memoria*) es un fundante fundado, no es un fundante absoluto. Es una *impresión,* una *iluminación* del Trascendente. El fundamento de la verdad, para san Agustín, sólo puede ser el Ser inmutable y eterno, el Ser que *es, summe esse.*

El planteamiento del problema es idéntico en Husserl y en san Agustín. Ambos buscan el fundamento de la verdad. Divergen radicalmente en la solución. San Agustín pone el fundamento en el Ser absoluto trascendente. Husserl en el nivel trascendente de la conciencia (¿individual, colectiva, divina?).

4. Al final de la ascensión por la que descubrimos a Dios, conocemos que estamos regulados, juzgados, iluminados por una naturaleza superior a la nuestra, la Verdad absoluta y el Ser absoluto.

Pero antes de conocerlo *ya estábamos regulados,* juzgados e iluminados por esta Verdad y este Ser.

Hay, pues, dos conocimientos de Dios: uno, permanente y realizado en todo pensamiento y en todo juicio; otro, que se obtiene al término de la ascensión. Aunque hablando con precisión, al primero no lo llama san Agustín conocimiento, sino impresión, como veremos en el próximo capítulo.

Podemos decir, pues, que la prueba «no es tanto un esfuerzo por alcanzar algo totalmente nuevo cuanto el paso de lo implícito a lo explícito, un ejercicio de atención hacia lo que estaba ya presente desde el principio de la búsqueda».[32]

[32] J. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin,* París, 1950, p. 216.

3

El absoluto del conocimiento

Introducción

Una de las teorías más conocidas de san Agustín es la de la iluminación del entendimiento por Dios en el conocimiento de la verdad. Es quizá la intuición más central y frontal del agustinianismo, y tiene sorprendentes coincidencias con la filosofía moderna. A su estudio y elucidación vamos a dedicar este capítulo.

Advirtamos desde el principio que el tema que vamos a tratar está íntimamente relacionado con el que hemos tratado en el capítulo anterior; se podría decir incluso que es exactamente el mismo problema enfocado de modo distinto. Antes, buscando a Dios, hallábamos por el mismo hecho el fundamento de la verdad. Ahora, buscando el fundamento de la verdad, lo hallamos solamente en Dios.

Primeramente vamos a recoger algunos textos característicos en los que ha expresado san Agustín su teoría.[1]

Dios es el *Maestro* interior que nos enseña. «Para entender alguna cosa, no consultamos la voz que suena fuera, sino la verdad que reina dentro en el espíritu; las palabras todo lo más nos mueven a consultarla. Y esta verdad consultada enseña; y es Cristo, que habita en el hombre interior. El es la inmutable Virtud y la eterna Sabiduría de Dios, que todo ser racional consulta.»[2]

[1] Cfr. L. W. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione,* Romae, 1934.

[2] «De universis quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsimenti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempi-

Dios es la *Luz* que nos ilumina. «En las visiones intelectuales, una cosa son los objetos que se ven en la misma alma... Y otra cosa es la misma luz, que ilumina el alma, para ver los objetos que, en sí misma o en la luz, entiende con verdad. Porque esta Luz es Dios mismo...»[3]

Dios *imprime* la verdad en el alma. «¿Dónde están escritas las leyes [morales] por las que conoce el hombre lo justo y lo injusto?... ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que llamamos verdad? De ella se copia toda ley justa y pasa al corazón del hombre que obra justamente, no trasladándose, sino imprimiéndose: lo mismo que la imagen del anillo pasa a la cera sin dejar el anillo.»[4]

No bastan, según san Agustín, la facultad que conoce y el objeto conocido para que se dé el conocimiento. Hace falta además un tercer y fundamental elemento: «*Hoc est menti intelligere quod sensi videre.* Como para la visión de los cuerpos no basta el sentido [de la vista], ni el cuerpo [objeto sensible], sino que además se requiere una luz que bañe su superficie; de análogo modo, en la visión espiritual, *las verdades eternas* (a) se muestran a *los ojos interiores* (b) por *una luz superior a la mente* (c)».[5]

De manera que, en resumen, conocemos la verdad, porque un Maestro nos la enseña y una Luz nos la hace ver. La pregunta y el problema es el siguiente: ¿qué significan en realidad estas metáforas?[6]

terna sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit.» *Mag* 11 38 PL 32 1216.

[3] «Alia sunt quae in ipsa anima videntur... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est.» *De Gen ad litt* XII 31 59 PL 34 479.

[4] «Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit?... Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit.» *Trin* XIV 15 21 PL 42 1052.

[5] *Ord* II 3 10 PL 32 999.

[6] Cfr. E. PORTALIÉ, *DTC* 2334. En todo este capítulo nos mantendremos en el plano filosófico y nos referiremos exclusivamente a la iluminación natural y no a la sobrenatural de la fe. La iluminación que postulan los textos agustinianos que aducimos pertenece a la naturaleza misma del entendimiento creado.

INTERPRETACIONES CLASICAS

Son numerosas las interpretaciones que se han dado de la iluminación agustiniana. Vamos a exponer brevemente las más notables.

1. Ontologismo

Ver la verdad «a luz de Dios» es ver la verdad *en Dios*. Ver las verdades eternas en Dios es ver las ideas divinas. Ver las ideas divinas es ver a Dios.

Así explica la interpretación ontologista los textos agustinianos. Vivimos en Dios, el ámbito del espíritu es Dios y en El conocemos las *rationes aeternae*, las verdades eternas e inmutables.

Esta explicación es errónea sin más, y nadie la sostiene hoy. San Agustín niega explícitamente que nadie haya visto a Dios cara a cara en este mundo.[7] Es evidente que no poseemos una intuición directa del ser de Dios, puesto que tenemos que construir laboriosamente pruebas de su existencia.

2. Abstracción

La teoría de la iluminación ¿coincide en el fondo, y prescindiendo de detalles, con la teoría de la abstracción elaborada por Aristóteles y santo Tomás? Algunos así lo afirman.[8]

Pero parece cierto, como veremos un poco más adelante, que faltan en san Agustín los presupuestos que en Aristóteles fundamentan y posibilitan la abstracción. No se trata por tanto de diferencias secundarias; toda la concepción es diferente.

3. Ideas innatas

a) *En sentido platónico*

Antes de existir, el alma preexiste, y en esta etapa preterrena conoce las Ideas, es decir, el mundo verdaderamente real; estos

[7] Ver los textos en *DTC* 2335.

[8] CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, 1920, pp. 156-220. E. PORTALIE, *DTC* 2336-2337.

conocimientos quedan depositados en el alma y, ya en este mundo, que es copia y sombra del celeste, las sensaciones despiertan en el alma *el recuerdo* de lo que en el otro conoció. *Conocer es acordarse.*

No es éste evidentemente el pensamiento de san Agustín. «Que san Agustín no ha enseñado la reminiscencia platónica, es evidente, puesto que, como se ha visto, descubrimos la verdad, no en los recuerdos conservados de tiempo atrás en el alma, sino en la luz divina perennemente presente en ella. Al principio echó mano de expresiones platónicas, pero más tarde limitó su sentido y lo dejó reducido inequívocamente a su propia doctrina de la iluminación. Ver los objetos a la luz de Dios no implica la memoria platónica del pasado, sino la memoria agustiniana del presente, que es cosa completamente distinta.»[9]

b) *En sentido no platónico*

Algunos intérpretes [10] ven en la teoría agustiniana un platonismo modificado. Se suprime la *reminiscencia*, el alma no ha preexistido. Pero se conservan las *ideas innatas*. El espíritu llega a la existencia equipado con las ideas de las verdades eternas, que Dios imprime en él al crearlo.

Estas ideas innatas son virtuales, no actuales; implícitas, no explícitas. Se quiere significar con ello que el espíritu halla en sí mismo todo lo necesario para producirlas, que es la única causa de las mismas, que la colaboración de la sensación es meramente ocasional.

Esta interpretación ve en la iluminación agustiniana estos dos elementos conjugados: *a*) ideas innatas virtuales; *b*) iluminación divina, que no es más que el concurso general de Dios a las operaciones de las criaturas, aplicado al acto de conocer.[11]

No parece esta interpretación tan desemejante a la que nosotros propondremos. Sobre todo la idea innata virtual quizá no diste tanto de lo que nosotros llamaremos noción.

[9] E. Gilson, *Introd. à l'étude de s. Augustin*, Paris, 1929, p. 113.

[10] Ch. Boyer y E. Portalié, en las obras citadas.

[11] Según J. González-Quevedo, en los textos agustinianos hay dos afirmaciones: «Vemos las cosas inteligibles por la unión del alma con ellas y porque una luz ilumina el alma». Por tanto, «dos son los elementos esenciales del iluminismo agustiniano: ideas innatas e iluminación divina». «La interioridad del mundo inteligible según san Agustín», en *Miscelánea Comillas* 17, 1952, 1-66.

Y, no obstante, en esta explicación, la profunda y rica intuición agustiniana parece perder su profundidad y su misterio.

Importa recuperar íntegro el pensamiento agustiniano. Para ello, abandonando actitudes concordistas, habrá que acudir doblemente a la historia: a la historia agustiniana, para explicar a san Agustín desde san Agustín; y a la historia de la filosofía, especialmente la moderna, para aprovechar el caudal acrecido de sus enseñanzas.

EL METODO HISTORICO

1. *El pensamiento agustiniano*

La mutitud de interpretaciones divergentes del pensamiento agustiniano y la ausencia de sentido histórico de muchas de ellas ha hecho ver la necesidad de un método más rigurosamente histórico, que interprete los textos agustinianos desde san Agustín mismo y desde su época, que los sitúe dentro del sistema global agustiniano, que tenga presentes los principios e intuiciones fundamentales del mismo; que tome en cuenta además al hombre y al cristiano de los siglos IV y V; que valore las influencias de otros pensadores anteriores, etc.

J. Hessen fue el iniciador, en 1930, de este *método histórico,* que es hoy considerado generalmente como el único válido para interpretar correctamente el pensamiento agustiniano en general y su teoría del conocimiento en particular.

Los resultados conseguidos con el nuevo método no concuerdan del todo,[12] pero señalan unas líneas generales, unas tesis básicas, que deberá incorporar toda interpretación que quiera ser fiel. Helas aquí.[13]

San Agustín abandona pronto la teoría de la reminiscencia platónica, si es que alguna vez se adhirió a ella. Desconoce la abstracción aristotélica; le faltan los presupuestos mismos de la teoría de la absorción, como son la unión sustancial del cuerpo y el alma, y la teoría de acto y potencia. No admite ninguna causalidad de lo inferior en lo superior, de lo corporal en lo espiritual. La sensación, que en Aristóteles es una *passio* del alma, en san Agustín es

[12] Cfr. C. E. Schutzinger, *The german controversy on saint Augustine's illumination theory* (Nueva York, 1960).

[13] Las tomamos sustancialmente de B. Kaelin, *Die Erkenntnislehere des hl. Augustinus* y de E. Gilson, *op. cit.*

una *actio* del alma. Lo superior, el espíritu «juzga» lo inferior, lo corporal y material, por medio de las *rationes aeternae.*

El *intellectus agens* de Aristóteles produce *conceptos;* la *illuminatio* de san Agustín produce la *verdad* del juicio. «En un mundo aristotélico, hace falta un entendimiento agente, para elaborar lo inteligible a través de la abstracción; en un mundo platónico no se necesita un entendimiento agente que produzca los inteligibles, porque el entendimiento los halla ya hechos en sus imágenes; es necesario solamente para conferir la luz inteligible al sujeto inteligente. Iluminación del pensamiento por Dios en el agustinismo; iluminación del objeto por un pensamiento iluminado por Dios: ésta es la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción.»[14]

2. *El pensamiento moderno*

La filosofía moderna se caracteriza, en sus representantes más eximios, por un retorno a Platón. «El predominio del aristotelismo en la escolástica a partir de santo Tomás, aunque no hizo desaparecer totalmente esta idea [de un saber *a priori,* presente en Platón, san Agustín, san Buenaventura...], la fue arrinconando cada vez más, llegando casi a ser olvidada completamente, hasta que fue redescubierta por la filosofía moderna, especialmente desde Kant... y aplicada a la fundamentación de la metafísica.»[15]

Platón, en el *Menón* formulaba así el «círculo» del conocimiento (y sus palabras, a casi dos mil quinientos años de distancia, siguen resonando en la problemática heideggeriana o en la de la hermenéutica actual): «No es posible que el hombre busque ni lo que sabe, ni lo que no sabe: lo que sabe, porque, sabiéndolo, no necesita buscarlo; lo que no sabe, porque en este caso ni aun sabe qué es lo que ha de buscar».[16]

La intuición platónica, en su expresión moderna, podría formularse así: *no llegamos al Ser, sino que partimos de El.* Llegamos a conocer y a querer explícitamente el Ser, porque partimos de un conocimiento y una volición implícitos del mismo. Implícito y explícito se traducirá, según los filósofos, por conocimiento *a priori* y conocimiento *objetivo;* o por conocimiento *vécu* y conocimiento

[14] E. Gilson, *op. cit.,* p. 119.
[15] E. Coreth, *Aufgeben der Metaphysik* (Innsbruck, 1958), p. 43.
[16] *Menón* 80 d.

connu; o por conocimiento *temático* y conocimiento *atemático,* etc. En resumen, un punto de partida absoluto, totalmente incondicionado de la filosofía no existe. El filósofo, cuando empieza a filosofar, está ya «embarcado».[17]

Con Descartes, se ha dicho con verdad, vuelve a comenzar la filosofía occidental. Después de más de dos siglos de decadencia filosófica, arranca de nuevo con él la gran problemática metafísica. Hay en Descartes, esquematizado, un gran error y un gran acierto. El error es el *cogito.* Descartes quiso filosofar rigurosamente y pretendió empezar la filosofía desde cero, sin presupuesto. Ahora sabemos que su empresa era utópica. *Cogito ergo sum* es un punto de partida poco crítico. Un punto de partida radicalmente crítico debería formularse así: pienso, luego pienso. Hallar en el pensamiento el ser, sólo es posible si el pensamiento que piensa se identifica con el ser (es el caso del Absoluto) o si el ser ha sido puesto antes, por el Absoluto, en el pensamiento que piensa. El acierto de Descartes fue reencontrar la gran intuición platónico-agustiniana que había quedado olvidada: *cogito ergo Deus est.* Pensar presupone conocer a Dios de alguna manera. Conocer lo imperfecto y finito en cuanto imperfecto y finito presupone conocer lo Perfecto e Infinito. La única razón suficiente de la idea de Ser que hay en nosotros no puede ser más que el mismo Ser realmente existente. Este es el sentido de la prueba cartesiana de la existencia de Dios.[18]

Kant introduce la noción de *Erkenntnis a priori.* El entendimiento no es pasivo. Sólo conocemos del objeto lo que antes hemos puesto en él (por lo que se refiere, claro está, a «la naturaleza en general» o sea al conocimiento general contenido en las categorías). «Las condiciones que hacen posible la experiencia son al mismo tiempo las condiciones que hacen posibles los objetos de la experiencia.»[19]

La intuición fundamental de Blondel y Heidegger es la misma de Platón y san Agustín: soy un *ente (Seiendes, être)* entre los
~~tir del conocimiento de los seres concretos. Pero «este movimiento~~
entes, pero conozco y afirmo el Ser *(Sein, l'être).* Y este pre-conocimiento del Ser es la condición de posibilidad de mi conocimiento de los entes en cuanto entes.

Entresaco de la obra de Blondel, *L'Etre et les êtres,* los siguientes textos. «Por un lado, parece que hallamos el ser *(l'être)* en

[17] PASCAL, *Pensées,* 233 (ed. BRUNSCHVICG).
[18] Sólo que DESCARTES pone a nivel de *idea,* lo que es sólo *preconocimiento.*
[19] *Crítica de la razón pura,* trad. de Manuel G. Morente.

nosotros y alrededor nuestro en las realidades que se imponen a nuestra experiencia y a nuestra acción; y que a partir de estos datos abstraemos después una noción más o menos generalizada y difuminada del ser. Pero por otro lado, no podemos dejar de conferir al ser atributos del todo distintos de los que nos ofrecen las realidades experimentadas en nosotros y fuera de nosotros. Estas nociones y principios... son trascendentes al orden inmanente de este mundo: idea de unidad, de permanencia, de absoluto... Desde este punto de vista no es a partir de los seres *(êtres)* como pasamos por abstracción y extrapolación a la idea de un *ens generalissimum.*»

Desde el punto de vista de un conocimiento reflexivo y explícito, nuestra idea abstracta de ser es *a posteriori,* elaborada a partir del conocimiento de los seres concretos. Pero «este movimiento progresivo del pensamiento supone un momento anterior, sin el cual jamás unos datos contingentes podrían dar origen ni fundar la idea y la afirmación real del ser». No podemos negar que las cosas *son,* que son reales; la reflexión crítica no puede nada contra la fuerza de «nuestra convicción ontológica». «Pero al mismo tiempo, no podemos realizar absolutamente ninguna de las formas particulares de existencia que experimentamos en nosotros y fuera de nosotros; porque ninguna responde plenamente a la imperiosa idea que tenemos del ser, sin la cual *no tendríamos conciencia de ninguna realidad.*»[20]

El «segundo» Heidegger, el Heidegger de la obra metafísica posterior a *Sein und Zeit,* se sitúa indudablemente en la línea platónico-agustiniana. El hombre es el ente que pregunta necesariamente por el ser de los entes, por el ser en general. Ahora bien, al preguntar qué es el ser de los entes, se expresa ya un conocimiento previo del ser en general: no se puede en modo alguno preguntar por algo que se desconoce en absoluto. Pero, por otro lado, el hecho de preguntar por el ser indica que el ente que pregunta (el hombre) no es el ser, porque en este caso no preguntaría: lo sabría todo del ser. El ser es para la filosofía punto de partida (como *pre-conocido*) y punto de llegada (como *re-conocido*). «De este modo Heidegger reconoce, en el corazón mismo del pensamiento, una especie de captación del espíritu por el Ser, condición de la captación del Ser por el espíritu.»[21]

[20] *L'Etre et les êtres* (París, 1935), pp. 67, 41 y 132.

[21] L. MALEVEZ, «Le croyant et le philosophe», en *Nouv. Rev. Théol.* 82, 1960, 912.

La filosofía escolástica moderna, sobre todo a partir de J. MARECHAL, se esfuerza por asumir estas aportaciones de la filosofía moderna. Baste citar

Decía Kant que conocemos nosotros mejor a Platón que Platón a sí mismo, porque sus intuiciones se han desarrollado en la reflexión filosófica de los siglos posteriores y han evidenciado lo que virtualmente contenían. Teniendo, pues, delante el redescubrimiento y la renovación actual del pensamiento platónico, mi tesis es la siguiente. Entre las múltiples interpretaciones de la teoría de la iluminación de san Agustín, no ha habido hasta hace poco ninguna plenamente satisfactoria, ninguna que descifrara el enigma, y ello *porque se estuvo aplicando una clave aristotélica a un texto fundamentalmente platónico.* Si leemos los textos agustinianos a la luz del pensamiento platónico, creo que no nos será difícil captar el genuino y profundo sentido de la teoría de la iluminación y dar de ella una interpretación finalmente adecuada, al menos en lo esencial.

Cuando san Agustín dice que una Luz nos ilumina y un Maestro nos enseña, quiere expresar con estos dos esquemas de la luz y la palabra *la comunicación del Ser al espíritu,* condición última de posibilidad de todo el dinamismo de este espíritu creado.

EXPOSICION DE LOS TEXTOS

1. *El Maestro*

Antes de abordar el libro X de *Las confesiones,* en el que se halla el texto más completo sobre la *memoria* agustiniana, resumiremos brevemente, a modo de introducción, el *De magistro.*[22]

los nombres de J. B. Lotz, A. Marc, K. Rahner, E. Coreth, etc. Existen dos estudios que dan una visión de conjunto de esta corriente: O. Muck, *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck, 1964) y H. Holz, *Transzendental philosophie und Metaphysik* (Maguncia, 1966). Recientemente K. A. Wohlfahrt ha abordado el estudio comparativo entre la filosofía transcendental y el pensamiento de san Agustín, en su obra *Der metaphysische Ansat bei Augustinus* (Meisenheim am Glan, 1969).

[22] En sus primeros escritos, el pensamiento de san Agustín parece vacilar entre la reminiscencia platónica y la iluminación agustiniana. Cfr. *Sol* I 8 15 y II 20 35; *QAn* 34 50-51; *Epist* 7 1 2; *Retract* I 8 2.

El *De libero arbitrio* y el *De Magistro* son las primeras obras en que se expresa claramente la teoría de la iluminación. El libro II del *De libero arbitrio* queda analizado en parte en el capítulo anterior y en parte lo será (por lo que respecta a los *a priori* prácticos) en el capítulo 5, al estudiar la noción de «sabiduría». En resumen, dice en este texto san Agustín: hay en nuestro espíritu nociones y primeros principios teóricos (números lógicos)

Recogiendo la herencia platónica, observa san Agustín que las ideas no le llegan al entendimiento *de fuera*. Si el maestro pregunta al discípulo con método y orden, éste responderá acertadamente (como se ve en el *Menón*). Las preguntas no introducen las verdades en el discípulo, sino que éste las halla en sí mismo. Nada se aprende: *nusquam discere*. No es que el maestro sobre, sino que enseñar y aprender son cosas muy distintas de lo que comúnmente se cree. Del exterior llegan signos, palabras, que no son más que advertencias *(admoniti)* para que atendamos a la verdad interior.[23]

Este es el hecho. ¿Cómo se explica?

1. El alma *se acuerda* de las Ideas-Realidades que conoció en su preexistencia y cuyas ideas-imágenes llevaba consigo (innatas) al venir a este mundo. Es la explicación de Platón.

Quizás en sus primeros escritos admitió san Agustín la preexistencia del alma y la reminiscencia platónica. Pero, sea de ello lo que fuere, muy pronto la preexistencia desaparece y la reminiscencia se transforma.

2. Otra explicación del hecho podría ser la siguiente. El alma es el origen último de las verdades que conoce. Las saca de sí misma, son producto suyo.

Pero, ya desde 387, san Agustín hacer ver: *a*) lo contradictorio de un alma temporal que es la causa última y total de verdades eternas; y *b*) cómo estas verdades el alma no las hace, las halla *(inventor)*; no están bajo su poder, sino que ella les está sometida y es «juzgada» por ellas.

3. No queda otra explicación posible que admitir que las verdades, de alguna manera, proceden de la Verdad, de Dios, el Maestro interior.

«De alguna manera», decimos. En el *De magistro* no nos dice más san Agustín. Tendremos que recurrir a otros textos para de-

y nociones y primeros principios prácticos («sabiduría»); estos principios no pueden proceder de la experiencia; estos principios están *en nosotros*, pero no son *nuestros:* se nos imponen, nos «juzgan» y son inmutables, eternos; luego sólo pueden proceder de y fundarse en un Ser supremo y en una Verdad absoluta, que ilumina las cosas (números físicos) y los espíritus (números lógico-metafísicos y principios de la sabiduría).

[23] Hay aquí paralelismo y continuidad con el modo de concebir la sensación; el alma saca de sí misma, de dentro, lo que parece recibir de fuera.

terminar el modo como el Maestro nos enseña y como la verdad procede de la Verdad.

Veremos entonces cómo san Agustín ha transformado el platonismo. La reminiscencia, que es *memoria de lo pasado,* se transforma en *memoria de lo presente.* Conocer no es *acordarse,* sino *reconocer.*

San Agustín pasa de un *innatismo* inicial a un *interiorismo,* «que significa simplemente que *todo conocimiento verdadero contiene un elemento cuyo origen no está ni en las cosas, ni en nosotros mismos, sino en una fuente que nos es más interior que nuestro propio interior*».[24]

2. *Las confesiones (libro X)*

El lugar clásico para estudiar la noción de memoria traspsicológica que aporta san Agustín hay que buscarlo en el libro X de *Las confesiones* (caps. 6-27).

Es una ascensión en busca de Dios, semejante a otras muchas repartidas por toda la obra agustiniana. En el capítulo anterior hemos visto una de ellas. La ascensión que vamos a exponer tiene un momento, una etapa especial, que no se halla en las anteriores (el inventario de la memoria), y una orientación nueva, que la hacen particularmente interesante.

1. San Agustín busca a Dios. No lo halla «fuera» *(foris).* Las cosas no son Dios: *non sumus Deus tuus.* Por tanto lo buscará «dentro» *(intus),* en el hombre. Esta es la primera etapa de la ascensión: de fuera a dentro. Lo interior es mejor que lo exterior *(melius quod interius),* porque lo conoce y lo «juzga».[25]

2. La segunda etapa procede dentro del alma: *per ipsam animam meam ascendam ad illum.* ¿Qué es lo superior que hallo en mí? No el alma *vegetativa,* que vivifica el cuerpo; ni el alma *sensitiva,* que lo sensifica: pues ambos nos son comunes con los animales; sino el alma que (también) es *memoria (cum animus sit ipsa memoria).*[26]

[24] E. GILSON, *op. cit.,* p. 103.
[25] *Conf* X 6 8-10.
[26] *Conf* X 7 11.

3. La etapa que ahora sigue, en la ascensión hacia Dios (capítulos 8-27), es nueva y no se halla en otras «ascensiones». San Agustín busca ahora a Dios en la memoria psicológica. Hace un inventario de «los campos y anchos prados de la memoria», para ver si en ella encuentra a Dios.

La inmensidad y la riqueza del mundo que descubre en su interior; la profundidad abismal del espíritu humano, le arrancan a san Agustín aquellas célebres e inspiradas palabras: «Grande es esta capacidad de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, un espacio amplio e infinito. ¿Quién pudo llegar al fondo? Y pertenece a mi espíritu y a mi propia naturaleza; y sin embargo no soy capaz de abarcar todo lo que soy [*nec ego ipse capio totum quod sum*]... Y van los hombres a admirar las altas montañas y las ingentes olas del mar y las anchurosas corrientes de los ríos y la inmensidad del océano y las órbitas de los astros: y se olvidan de sí mismos...».[27]

En el capítulo 17 resume el mismo san Agustín el resultado del inventario de la memoria. En la memoria hallamos: *a*) *imágenes* de sensaciones y de acciones pasadas; *b*) conocimientos, verdades, que ya no son meras *imagines rerum*, sino *res ipsae; c*) el mundo afectivo, *affectiones animi*, presente en la memoria, no por imágenes, ni por su realidad entitativa, sino por «no sé qué nociones».

Así pues, san Agustín tampoco ha hallado a Dios en la memoria. ¿Qué hacer ahora? ¿Proseguir la ascensión? *Transibo et hanc vim meam quae memoria vocatur?* Sí, evidentemente. Al fin y al cabo, por grande y maravilloso que sea el mundo de la memoria, no es el mundo de lo divino; en rigor ni siquiera es el mundo de lo específicamente humano, puesto que «también las bestias y las aves tienen memoria». Por tanto, Dios tiene que hallarse por encima de la memoria, hemos de trascender esta cima de la memoria. Pero, por otro lado, si salgo de la memoria para buscar a Dios más arriba, ¿dónde le voy a encontrar? «Si te hallo fuera de la memoria, es que me he olvidado de Ti. Y si no me acuerdo de Ti, ¿cómo voy a encontrarte?»[28]

[27] «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum... Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt seipsos...» *Conf* X 8 15 VEGA 722.

[28] «Si praeter memoriam meam te invenio, immemor sum tui. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?» *Conf* X 17 26 VEGA 738.

Esta es la aporía a la que se encuentra abocado ahora san Agustín. No puede hallar a Dios en la memoria humana, porque el espíritu no es el nivel sumo del ser. No lo puede hallar fuera, porque entonces hallarlo sería perderlo.

4. En los dos capítulos siguientes, explica san Agustín por qué no podemos hallar a Dios fuera de la memoria. En este pasaje asume san Agustín el pensamiento platónico y lo traduce en términos de memoria.

Según Platón, *a*) todo conocimiento supone un preconocimiento. No hay conocimiento de lo totalmente ignorado. «¿Cómo vas a buscar algo de que no sabes absolutamente nada?»; *b*) todo conocimiento es un reconocimiento. «Y si por azar encontrases [algo], ¿cómo lo reconocerías, no habiéndolo conocido nunca?»[29]

San Agustín recoge esta intuición fundamental y la formula en términos de memoria. Eleva a categoría metafísica el fenómeno del acordarse. «No podemos hallar, si no reconocemos; no podemos reconocer, si no nos acordamos [*nec invenisse nos dicimus si non agnoscimus, nec agnoscere possumus si non meminimus*]... Cuando olvidamos alguna cosa y la buscamos para recordarla, ¿dónde la buscamos sino en la misma memoria? Y si acaso allí se ofrece una cosa por otra, la rechazamos, hasta que se presenta lo que buscamos. Y cuando se presenta, decimos: esto es; cosa que no diríamos si no la reconociéramos; ni la reconoceríamos si no la recordáramos [*quod non diceremus nisi agnosceremus, nec agnosceremus nisi meminissemus*].»[30]

Según esto, Dios no puede ser hallado más que en la memoria. Sólo podemos conocer a Dios si nos acordamos de El.

Y dado que no lo hemos hallado en la memoria psicológica (memoria de lo pasado), hemos de deducir que existe en nosotros otra memoria, más honda o más alta, que no se alcanza por la introspección, sino sólo a través de la reflexión, que san Agustín llama *memoria de lo presente* y que nosotros podemos llamar *memoria transpsicológica* o *metafísica*.[31]

5. Ahora ya puede san Agustín resolver la aporía planteada anteriormente: si no hallo a Dios en mi *memoria* (en mi espíritu),

[29] *Menón* 80 e.
[30] *Conf* X 18-19 27-28 VEGA 738.
[31] Cfr. *Conf* X 10 17: «in memoria non erant» (en la memoria *psicológica*) y a renglón seguido: «iam erant in memoria» *(tranpsicológica)*.

¿dónde voy a buscarle? *En la memoria transpsicológica,* responde finalmente san Agustín, en el *intimum* del espíritu, donde Dios siempre ha estado presente, orientando y finalizando su dinamismo cognoscitivo y volitivo.

En este pasaje, san Agustín opera una verdadera reducción trascendental de la *memoria Dei,* tomando como base el hecho del deseo universal de la felicidad *(beata vita).*

El proceso, esquemáticamente, es el siguiente (caps. 20-27): [32] Todos desean y buscan la felicidad. Luego la conocen. Luego conocen la verdad, porque la felicidad consiste en gozar de la verdad: *beata vita est gaudium de veritate.* «¿Dónde conocieron esta vida feliz sino donde conocieron también la verdad? Pues también aman la verdad, porque no quieren ser engañados y porque al ser la vida feliz gozo de la verdad, todo el que ama la vida feliz ama también la verdad. Y ¿cómo la podrían amar si no hubiese algún conocimiento de ella en su memoria?»[33] Luego conocen la Verdad *per quam vera sunt omnia;* según el principio platónico: el conocimiento de una realidad participada supone el conocimiento de la Realidad imparticipada. *Ubi inveni veritatem ibi inveni Deum ipsam Veritatem.*[34]

Luego la condición de posibilidad del apetito natural de la felicidad es la *memoria Dei,* el preconocimiento de Dios. «¿Dónde te hallé para conocerte? En mi memoria no podías estar, antes de que te conociese. Pues ¿dónde te hallé para conocerte, sino en Ti sobre mí [*In Te supra me*]?»[35] Un *supra* que, a renglón seguido, se llama *intus.*[36] Inmanencia y trascendencia de Dios: *interior intimo meo et superior summo meo.*[37]

6. Por tanto, san Agustín distingue entre memoria a nivel *psicológico* y memoria a nivel *metafísico;* entre memoria de lo pasado *(memoria de praeteritis)* y memoria de lo presente *(me-*

[32] Cfr. además *LArb* II 9 26 PL 32 1254.

[33] «Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.» *Conf* X 23 33 VEGA 746.

[34] *Conf* X 24 35.

[35] «Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?» *Conf* X 26 37 VEGA 750.

[36] «Ecce intus eras te ego foris.» *Conf* X 27 38.

[37] *Conf* III 6 11 VEGA 406.

moria de praesentibus);[38] entre *intellectus* y *memoria;* entre *cogitatio* y *notitia: ad cogitationem pertinet intellectus, notitia vero ad solam memoriam.*[39]

La *notitia (nosse)* es un conocimiento *presente,* pero no *conocido,* que san Agustín llama *memoria* por ser éstos los dos rasgos característicos del recuerdo. Es condición de posibilidad de la *cogitatio (cogitare),* que es un conocimiento conocido o *concepto.* La equivocación de muchos intérpretes ha sido «su insistencia por identificar la *noción* agustiniana con los *conceptos,* siendo anterior a ellos y condición necesaria de los mismos».[40]

Pensar entonces es pasar lo *impreso* en la memoria a *expreso* en el entendimiento. «Por aquí descubrimos que conocer estas cosas [las verdades que no entran por los sentidos]... no es más que un como recoger con el pensamiento [*cogitando*] las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí confusamente y procurar con la atención que estén a la mano, en la misma memoria, donde antes se ocultaban dispersas y desatendidas, y se presenten fácilmente a una atención ya familiarizada.»[41]

La *cogitatio* agustiniana no es más que el acto por el cual el alma reúne y recoge, para conocerlos explícitamente, todos sus conocimientos latentes.[42]

Para que la *notitia* se convierta en *cogitatio,* es necesaria la *intentio* (atención, interés, amor), el factor de la voluntad. «En presencia del *sensible,* despierta la *atención* que, al unirse a la *noción,* produce el *verbum.*»[43] Tenemos ahora completa la tríada del espíritu: *memoria, intellectus, voluntas.* Aparece también ahora (constante agustiniana) el aspecto voluntario, la buena voluntad, como una condición del conocimiento verdadero.

Según la terminología expuesta, diremos: *a*) la *impresión,* la *iluminación,* la *palabra* del Maestro se dan en la *memoria,* no en el *entendimiento; b*) lo impreso en la memoria son *nociones (notitia,* preconocimiento), no *conceptos,* ni *ideas (cogitatio, verbum).*

[38] *Trin* XIV 11 14 PL 42 1047.
[39] *Trin* XIV 7 10.
[40] E. GILSON, cit. por J. MORAN, en *Augustiniana* 10, 1960, 187.
[41] *Conf* X 11 18 VEGA 726.
[42] San Agustín hace derivar el verbo *cogitare* de *cogere* (reunir, juntar) y hace de *cogito* el frecuentativo de *cogo:* «... excogitandae sint iterum [las cosas olvidadas]... et cogendae rursus, ut sciri possint, id est, velut ex quadam dispersione colligendae, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito.» *Conf* X 11 18 VEGA 726.

CONCLUSIONES

En la teoría de la iluminación parece que podemos distinguir tres elementos.

1. Dios, la Verdad, que no es una *noción impresa* en el alma, sino que es una *presencia* en lo más hondo del alma. «Hay que admitir un como trasfondo metafísico del alma... que sería de algún modo la morada misma de Dios. Así hay que interpretar todas las metáforas que sucesivamente hemos utilizado; todas y cada una no significan otra cosa que esta *presencia trascendente de Dios al alma,* que El enseña o ilumina.»[44]

Se puede también considerar a Dios como impreso en el alma, pero entonces en el sentido profundo de que el alma es constitutivamente *imagen* de Dios. Así dirá san Agustín que llegamos a conocer a Dios porque vemos reflejada su imagen en nosotros. «Este ha sido nuestro intento: hacer ver de alguna manera, como en un espejo, a nuestro Hacedor, por medio de esta imagen suya que somos nosotros.»[45]

2. Impresión de *nociones trascendentales* (unidad, verdad, bien)[46] y de los primeros principios *teóricos* (lógicos y metafísicos) y *prácticos* (éticos, «sabiduría»).[47]

3. Impresión de todas las otras nociones que se refieren a conocimientos intelectuales y que no han podido entrar por los sentidos. «Sé, por ejemplo, que hay tres clases de cuestiones: *an sit, quid sit, quale sit.* Ahora bien, este conocimiento no ha entrado por los sentidos, sino que estaba en mi alma y cuando lo aprendí, no fue dando crédito a otros, sino que lo reconocí en mi alma y lo aprobé como verdadero.»[48]

Parece que san Agustín no ha visto que 2 está incluido en 1,

[43] J. Moran, «Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según san Agustín», en *Augustiniana* 10, 1960, 195. Cfr. sobre todo L. Cilleruelo, «La "memoria Dei" según san Agustín», en *Rev Et August*, 12, 1966, 65-84.

[44] E. Gilson, *op. cit.*, p. 135.

[45] «Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum.» *Trin* XV 8 14 PL 42 1067.

[46] «Nisi impressa esset in nobis notio ipsius boni...» *Trin* VIII 3 4 PL 42 949.

[47] *LArb* II 3-16.

[48] *Conf* X 10 17 Vega 726.

o sea, que la *presencia* de Dios y la *imagen* de Dios en el alma lleva consigo un preconocimiento *(memoria)* de los atributos trascendentales del ser. En este punto su pensamiento es vacilante.[49]

Nosotros vamos a fundir los dos primeros elementos en uno sólo y vamos a distinguir en la teoría de la iluminación dos componentes: una caduca, *impresión;* otra perenne, *iluminación.*

1. *La impresión (de conceptos)*

No olvidemos que san Agustín desconoce la teoría de la abstracción. Por los sentidos sólo pueden entrar *imágenes.* Las verdades, el conocimiento intelectual, no puede entrar por los sentidos; luego estaban dentro, *impresas* por Dios en la *memoria;* por tanto, en forma de *nociones,* no de *ideas.*

Entonces evidentemente *conocer* no es más que *reconocer* lo ya *preconocido.* No *se aprende,* se *recuerda;* se actualizan los conocimientos *presentes,* pero no *conocidos.*

Esto es indudablemente un error del pensamiento platónico, debido a una deficiencia, la falta de la teoría aristotélica de la abstracción.

2. *La iluminación (de la verdad, en el juicio)*

La *iluminación,* la *palabra* interior no son otra cosa que la *presencia* de Dios y la *imagen* de Dios en el alma y el consiguiente preconocimiento del ser y sus atributos, unidad, verdad, bien.

La *abstracción,* el *concepto* necesitan una fundamentación. Una vez elaborado, por ejemplo, el concepto de «triángulo», ¿cómo sé que es *verdad,* cómo sé que *es,* que es una *esencia* posible? O ¿cómo sé que el concepto «círculo cuadrado» no es verdad, no es nada? Lo sé porque el espíritu está *iluminado* por la noción, por el preconocimiento del Ser y de la Verdad.

¿Conocer es *reconocer?* En este sentido, sí. Nunca *conocería* la verdad o el ser si no los *reconociera,* porque ya los *preconocía* en la Verdad y en el Ser.

Lo conocido ¿nunca es *nuevo?* Totalmente, no. En cuanto *ser,*

[49] Si Dios es la Verdad y el Ser, y si la Verdad es el sumo Bien (*LArb* II 9 26), ¿cómo es que habla de «notio impressa ipsius boni» y nunca de «notio impressa veritatis»?

ya era preconocido; no lo era en cuanto *tal* ser. Luego realmente se *aprende.*

Ahora vemos cuán exacta era la observación de Gilson de que la iluminación agustiniana ocurre en el *juicio* y no en la formación del concepto.[50] Citamos al principio un texto en que san Agustín ponía tres elementos en el conocimiento: el objeto conocido, el entendimiento que conoce, y la *luz,* que ilumina el entendimiento. Esta Luz es la misma Verdad (el mismo Ser) presente en el alma y el preconocimiento de la verdad (del ser) en general que de aquella presencia se origina en la *memoria.*

Cuando juzgo que un cuerpo es o no es proporcionado, armónico, es que interiormente *summa aequalitate delector,* es decir, me guía la noción de *unidad* y sus derivados, orden, armonía...[51] Si Moisés mismo me hablara de Dios, «¿cómo sabría si decía verdad? Y, dado caso que lo supiese, ¿lo sabría tal vez por él? No. Dentro de mí, en el interior de mi pensamiento, sería la Verdad la que... sin ruido de palabras me diría: dice verdad».[52]

El miedo a caer en el ontologismo ha sido la causa de que muchos intérpretes desvirtuaran con explicaciones «demasiado» claras la profunda intuición platónico-agustiniana.

Repitámoslo. San Agustín no halla en la memoria la *idea* de Dios (más o menos perfecta, allí está, pero él no la utiliza en su reflexión filosófica), ni siquiera la *noción* de Dios, sino a Dios mismo, la *presencia* de Dios.

Por otro lado san Agustín niega, como vimos, toda *visión* de Dios, toda intuición directa del ser de Dios en esta vida. No *conocemos (intellectus)* a Dios, le *preconocemos (memoria),* en el sentido expuesto.

Dios está presente en el *secretum mentis,* el alma es imagen de Dios. Si estas expresiones no han de quedar sin contenido, hay que ver en ellas significada la misma realidad que la filosofía y la teología modernas están redescubriendo, a saber, que el espíritu existe en el Absoluto, piensa en el «horizonte» del Ser absoluto y ama en el «horizonte» del Bien absoluto.

[50] E. GILSON, *op. cit.,* p. 124.
[51] Cfr. *VRel* 31 57 PL 34 147.
[52] *Conf* XI 3 5 VEGA 800.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. San Agustín y la filosofía moderna

Definir la verdad con sólo dos factores, el entendimiento y la cosa *(adaequatio intellectus et rei)*, dirá Heidegger, es olvidar el factor esencial, fundante, de la verdad. Cuando el racionalismo, dirá Blondel, distingue, en el problema del conocimiento, sólo dos elementos, el sensible y el racional (Leibniz), olvida el elemento principal, *tertium quid*, que no es ni fenómeno, ni mónada: el Absoluto, vínculo de ambos.

La filosofía moderna ha redescubierto el planteamiento agustiano del problema del conocimiento: hay que conjugar tres elementos: el objeto, la razón y el Absoluto.

Cuando Descartes y Malebranche exigen, para explicar nuestros juicios sobre lo finito y lo imperfecto, la idea innata de lo perfecto y lo infinito, no hacen más que poner en el nivel del conocimiento lo que san Agustín pone en el nivel de la *memoria* (preconocimiento).[53]

Hoy se ve más claro que ese conocimiento del Ser, de Dios, no es objetivo, no es temático. Es una «experiencia». «Una experiencia que naturalmente no es empírica (es decir, no es experiencia de cosa, de objeto): es una experiencia de *presencia* y la presencia no es nunca la captación de un objeto.»[54]

La existencia del espíritu finito en el Infinito o la presencia del Infinito en el espíritu es el misterio fundamental. «La coexistencia de lo finito y del Infinito no puede entenderse, como misterio que es; si pudiéramos entender esa relación, Dios no sería realmente Dios. Hay que reconocer, además, que la opción exclusiva por la diferencia o por la identidad entre Dios y el mundo da lugar a dificultades inversas, pero igualmente graves. De manera que el primer paso, en la exploración de este problema, es comprender que los términos de identidad o de diferencia no pueden tener aquí el mismo sentido que cuando se aplican a los seres.»[55]

[53] Cfr. J. DE FINANCE: «Quand Descartes et Malebranche exigeront, pour expliquer nos jugement sur le fini et l'imparfait, l'idée ou l'intuition préalables du parfait et de l'infini, ils ne feront que transposer dans l'ordre de la vision ce que le thomisme enseignait dans l'ordre du dynamisme intellectuel.» *Etre et agir*, Roma, 1960, p. 127.

[54] J. M. LE BLOND, «Quelques documents actuels sur le problème de Dieu», en *Arch Phil*, 30, 1967, 275.

[55] *Ibíd.*, p. 276.

Dios es a la vez inmanente y trascendente al hombre. *Interior intimo meo,* que podemos traducir con las palabras de P. Claudel: «plus moi-même que moi».[56] Dios es Otro, pero no me *enajena,* sino que me *ensimismа,* es la raíz de mi persona y mi libertad. *Superior summo meo.* Superior, no porque esté arriba, sino porque El es mi Hacedor y porque yo he sido hecho por El.[57]

2. *San Agustín y santo Tomás*

El pensamiento de Platón y Aristóteles, de san Agustín y santo Tomás, en el tema que nos ocupa, son exactamente opuestos y complementarios.

Aristóteles afirma: sólo existe lo singular, esta rosa bella. La «belleza» no es más que un concepto abstracto. La idea de belleza es posterior al conocimiento de cosas bellas.

Platón en cambio, basándose en su genial teoría de la participación, asienta: si existe esta belleza singular, limitada (la rosa), es que existe la «Belleza» absoluta, perfecta. Y cuando decimos: esta rosa es bella, es que ya conocemos de algún modo la Belleza, de otro modo no sabríamos que la flor era hermosa. Por tanto, la idea (o mejor, el preconocimiento) de la Belleza es anterior al conocimiento de las cosas bellas. Y, en general, supuesto que todo ser o ente es una participación del Ser, para conocer los seres o entes, primero he de conocer (o mejor, preconocer) el Ser.

Resumamos ahora paralelamente el pensamiento de san Agustín y de santo Tomás.

Según santo Tomás, para conocer (idea) el Ser absoluto o Dios, antes he de conocer los seres o entes concretos.

Según san Agustín, para poder conocer los seres o entes concretos, antes he de conocer el Ser absoluto o Dios (preconocimiento). Para formar (por abstracción) el concepto o idea de ser (de belleza, de unidad, etc.), he de partir de un preconocimiento *(memoria)* del Ser, de la Belleza, etc.; de otro modo, ni podría

[56] «Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi.» *Vers d'exil* VII.

[57] *Conf* III 6 11 VEGA 406. La presencia latente de Dios en el hombre es, para san Agustín, el motor de todo su dinamismo intelectual, en la línea del conocimiento y en la del amor. «Une pensée qui se meut, parce qu'elle cherche à discerner Dieu, dont elle perçoit en elle la présence latente: tel est le résulté où l'analyse métaphysique de la vie intérieure d'Augustin nous a conduits.» E. GILSON, *op. cit.,* p. 149. Cfr. también H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* París, 1966, cap. II.

formar el concepto abstracto, ni una vez formado podría reconocerlo.

Esto no quiere decir que santo Tomás desconozca la *memoria* agustiniana y que no admita, en el entendimiento, ningún presupuesto del conocimiento. «En la luz del entendimiento agente tenemos en cierta manera en nosotros mismos desde el principio toda la ciencia, gracias a los conceptos universales, conocidos inmediatamente a la luz del entendimiento agente y que son los principios universales con que juzgamos de todo y en los que lo preconocemos todo.»[58] Piensa santo Tomás que «la experiencia sensible no nos aporta desde fuera los primeros principios, sino que, gracias a ella, éstos toman solamente cuerpo en representaciones objetivas. Los principios brotan del fondo mismo de nuestra naturaleza intelectual: condiciones a priori de objetividad (de verdad), presentes en nosotros en estado de *implicite vécu;* no son ideas innatas ya hechas, aunque latentes, sino que son disposiciones de orden dinámico, que precisan, para constituirse en la conciencia, de un complemento material».[59]

Sin embargo, no se puede negar que el elemento «trascendental» o *a priori* del conocimiento queda, en santo Tomas, bastante *marginado,* si lo comparamos con el elemento «categorial» u objetivo.

En su obra *La connaissance de Dieu,* Bouillard observa que, para solventar el problema del conocimiento de Dios, no basta la *analogía* de santo Tomás; ésta debe ser completada con la *memoria* de san Agustín. Creo que sus palabras cerrarán oportunamente estos dos capítulos que hemos dedicado a estudiar, en el pensamiento agustiniano, el doble problema del conocimiento del Absoluto y del absoluto del conocimiento.

«El proceso de negación y de eminencia (analogía) que, a partir de los efectos creados, pretende designar a la Causa primera, se perdería en el vacío o en una proyección fantástica, si no estuviese movido interiormente por la presencia de Dios en nosotros. Descartes ha escrito: «Aun admitiendo una Causa primera que nos

[58] *De veritate* X 6 c. Cfr. *ibid.:* «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito: nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis», *De ver.,* XXII 2 ad primum.

[59] L. MALEVEZ, «La théologie naturelle de R. Bultmann», en *Gregorianum* 47, 1966, 237. Cfr. J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* vol. V, París, 1949, p. 353. Y también J. DE FINANCE, «Cogito cartésien et reflexion thomiste», en *Arch Phil* 16, 1940, 167: «C'est parce que je tends vers Dieu que je m'en forme une notion (santo Tomás); c'est parce que je le connais déjà, d'une certaine manière, que je puis tendre vers Lui (san Agustín).»

conserva, no puedo decir que es Dios, si no tengo verdaderamente la idea de Dios». Observación exacta, a condición de que se entienda por *idea* de Dios la *presencia* misma de Dios al alma, de la que habla san Agustín. Para éste, la vía negativa sería imposible, sin esta presencia permanente, frecuentemente olvidada, pero de la cual podemos percatarnos, «acordarnos»... Sin la presencia de Dios a nuestro espíritu, no sabríamos que trasciende nuestro espíritu. Ignoraríamos que Dios es «el totalmente Otro», si no fuera El en nosotros el principio secreto de todo conocimiento... Una vez más, no conocemos a Dios más que por Dios».[60]

[60] *La connaissance de Dieu*, París, 1968, pp. 159-160. En su conocida obra *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga, 1932), E. CASSIRER cita (y traduce) este curioso texto de J. TOLAND: «Könnte irgend jemand sich mit Recht rühmen, dass er eine unfehlbare Erkenntnis davon besitze, dass es ein *Blictri* in der Welt gebe, während er nicht das geringste davon zu sagen wüsste, was denn eigentlich dies *Blictri* sei?», p. 230.

4

El ser y el tiempo

I. *EL TIEMPO*

1. «El centro de toda la filosofía agustiniana es el problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad.»[1]

Al reflexionar sobre este problema, lo primero que descubre san Agustín es que el tiempo y la eternidad son inconmensurables *(incomparabiles)*. El tiempo *pasa,* la eternidad *es.* «Tus años ni van ni vienen, al contrario de estos nuestros, que van y vienen, para que todos sean. Tus años existen todos juntos, porque son estables [*stant*]; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros existirán todos cuando ninguno de ellos exista ya. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. *Tu hoy es la eternidad.*»[2]

La eternidad excluye la sucesión, la *durée.*

La eternidad excluye el *instante,* el presente del tiempo, que no es más que un perpetuo tránsito del futuro al pasado.

La eternidad es un presente que abarca todos los tiempos. Es la misma simplicidad del Ser que condensa en sí todas los seres. «¿Quién podrá... captar por un momento el resplandor de la eter-

[1] J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire,* París, 1956, p. VII.

[2] «Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas.» *Conf* XI 13 16 VEGA 812.

nidad, que siempre permanece, y la comparará con los tiempos, que nunca permanecen, para ver que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexisitir a la vez, y que en la eternidad al contrario no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y ver finalmente que todo pasado es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido por un pasado, y que todo pasado y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?»[3]

A pesar de esta absoluta inconmensurabilidad entre el tiempo y la eternidad, el hombre temporal anhela extrañamente el ser estable y eterno. «San Agustín procura evocar en nosotros esa resonancia profunda de la eternidad, esa connaturalidad del espíritu con lo eterno, esa inquietud que connota el reposo definitivo. Desde los primeros tiempos de su conversión repetía sin cansarse, saboreándolas, las palabras del salmo 4: *in pace, in idipsum*, y sus sermones, como es sabido, están llenos de la nostalgia de la paz, del ansia de la eternidad.»[4] Volveremos más adelante sobre este aspecto antropológico del problema.

2. «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si me preguntan y lo quiero explicar, no lo sé...»[5]

En el libro XI de *Las confesiones* se esfuerza san Agustín por descubrir la realidad última del tiempo.[6]

Hablamos de «tiempo largo» y «tiempo corto», expresiones que evidentemente sólo se pueden aplicar al futuro o al pasado.

Pero ¿cómo puede ser largo o corto el futuro, que todavía no existe, o el pasado que ya no existe?

Sin embargo, los medimos, y no se puede medir lo que no es nada.

Primera consecuencia: el pasado y el futuro *son* (algo) *en cuanto presentes*. Medimos el pasado y el futuro cuando pasan a

[3] «Quis... rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus nunquam stantibus, et videat esse incomparabilem; et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri, non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo quod semper est praesens, creari et excurrere?» *Conf* XI 11 13.

[4] J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, p. 251.

[5] «Quid est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.» *Conf* XI 14 17.

[6] Cfr., además, *CivD* XII y *De musica* VI.

través del presente: *praetereuntia meltimur tempora.* «Cuando pasa el tiempo, puede sentirse y medirse; pero cuando ha pasado, no, porque ya no existe.»[7]

No hay pues, propiamente hablando, tres tiempos, sino tres dimensiones del presente: *memoria, intuitus, exspectatio.* «Lo que ahora es claro y manifiesto es que no existe lo pasado ni lo futuro, ni se puede decir con propiedad que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. Porque estos tres tiempos existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de pasado, que es la *memoria;* presente de presente, que es la *intuición;* y presente de futuro, que es la *expectación.*»[8]

A continuación y brevemente hace ver san Agustín cómo el tiempo no puede reducirse al movimiento de los cuerpos. Todo cuerpo, ciertamente, se mueve en el tiempo, pero ese movimiento no es el tiempo. El tiempo es *la medida* del movimiento: *quo metitur (motus) quamdiu sit.*[9] El tiempo, para san Agustín (resume Le Blond), no es una cosa, el marco preexistente en el que se hallaría encuadrado el universo; tampoco es el movimiento de los cuerpos, que sólo *duran* para una atención: sin *medida* el movimiento no es *tiempo.*[10]

3. Cuando medimos el tiempo, medimos algo presente. *El único tiempo real es el presente.* Esta es la primera conclusión que obtiene san Agustín.

Ahora, preguntémonos: ¿qué realidad tiene este presente?

En efecto, hablamos del «presente siglo» o del «presente año» o «del presente mes», pero evidentemente ni el siglo, ni el año ni el mes están *presentes* en su totalidad. Ni el día de hoy, ni la hora actual...[11]

Nos hallamos ante una verdadera aporía: el presente, único tiempo real, debería, para ser real, ser *indivisible* y, a la vez, tener

[7] *Conf* XI 16 21.

[8] «Quod nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio.» *Conf* XI 20 26.

[9] *Conf* XI 24 31. Es notable la semejanza con la definición de Aristóteles. «numerus motus».

[10] *Op. cit.*, p. 255.

[11] *Conf* XI 15 19-20.

cierta *duración*. Si no es indivisible, siempre podremos señalar en él un pasado que ya no es y un futuro que todavía no es. Pero si es indivisible, no *es* (nada), no es más que el paso del futuro al pasado, todo su ser consiste en tender al no ser: *non vere dicamus esse, nisi quia tendit non esse.*[12]

In te, anime meus, tempora metior. Cuando medimos el tiempo, lo que medimos es la resonancia que causan *en la conciencia* las cosas pasajeras. «La afección que en ti producen las cosas que pasan (afección que permanece, una vez pasadas ellas) eso es lo que mido de presente, no las cosas que pasan para producirla: esta afección mido cuando mido los tiempos. Luego o ella es el tiempo o yo mido el tiempo.»[13]

La segunda conclusión que obtiene san Agustín es ésta: *el presente sólo se da en una conciencia.* La realidad del presente es de orden psicológico, no espacial. En el fluir aparentemente continuo y total del tiempo, hay algo que permanece: *la atención de una conciencia,* que se extiende *(distentio)*[14] hacia atrás, hacia el pasado, por la *memoria,* y hacia adelante, hacia el futuro, por la *exspectatio.*

«¿Cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe, o cómo crece el pasado, que ya no es, si no es porque en el alma existen tres actos? Porque el alma *espera, atiende* y *recuerda,* a fin de que aquello que espera pase, por aquello que atiende, a aquello que recuerda. ¿Quién hay en efecto que niegue que lo futuro aún no es? Y sin embargo existe en el alma la expectación de lo futuro. Y ¿quién hay que niegue que lo pasado ya no es? Y sin embargo existe todavía en el alma la memoria de lo pasado. Y ¿quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un instante? Y sin embargo *perdura la atención* por donde pase a no ser [ya] aquello que [todavía] no es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pasado, que [ya] no existe, sino que un pasado largo es una larga memoria del pasado.

»Supongamos que voy a cantar un canto que sé. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo el canto; mas, en comenzándole, cuanto voy quitando de él para el pasado tanto a su vez se extiende la memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya cantado, y en la expectación, por lo que

[12] *Conf* XI 14 17.

[13] *Conf* XI 27 36.

[14] El tiempo es *distentio*. «Sed cuius rei, nescio, et mirum si non ipsius animi.» *Conf* XI 26 33.

falta. Sin embargo, *mi atención es presente,* y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pasado. Lo cual cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se acaba toda la expectación, cuando terminado todo el canto pase a la memoria.»[15]

Lo mismo que la eternidad, propia sólo del Ser infinito, es un instante pleno y se puede concebir como la síntesis suma de todos los tiempos; así el tiempo, que sólo se da en el espíritu, es cierta síntesis de los instantes sucesivos: *es un presente distendido o sintético, que abarca contemporáneamente varios instantes sucesivos, varios momentos del movimiento.* Notemos un texto excepcional. Para obrar, tenemos necesidad de expectación y de armonía. «En efecto, sin memoria no podríamos esperar el fin del movimiento comenzado: ¿cómo se puede esperar que acabe una acción de cuyo comienzo o de cuya existencia misma nos hemos olvidado? Y sin expectación del fin futuro no podría existir la intención presente de obrar... Por tanto, hay acciones cuya realización no puede ser simultánea, y que sin embargo existen simultáneamente en el agente... Puede [el agente] tener presentes a la vez en la intención [presente] la memoria de lo pasado y la expectación de lo futuro.»[16] El espíritu creado está a medio camino entre el instante fluyente del cuerpo y el instante pleno del Espíritu infinito.

[15] «Quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit, tria sunt? Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat per id quod attendit transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura non dum esse? Sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. Et quis negat praeterita iam non esse? Sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa exspectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.» *Conf* XI 28 37-38.

[16] «Quod sic agitur (movere corpus) et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et exspectatio futurorum rerum est, praeteritorum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria (quodomo enim exspectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit aut omnino motum esse?); rursus intentio peragendi quae praesens est, sine exspectatione finis qui futurus est, non potest esse: nec est quidquam quod aut nondum est, aut iam non est. Potest igitur in agente quiddam esse, quod ad ea quae nondum sunt pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura quae aguntur simul esse non possint... Potest in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et exspectationem futurorum habere.» *De immort. an.* III 3 PL 32 1023.

Notemos finalmente la grandiosa visión de la historia que late en el último párrafo del capítulo 28: «Y lo que sucede con el canto entero, acontece con cada una de sus partes y con cada una de sus sílabas; y esto mismo es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquel canto; esto es lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo; y esto es lo que ocurre con la vida de toda la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres».[17] Vista desde la eternidad, la historia entera es un presente, un inmenso poema cantado por un Cantor inefable *(ineffabilis modulatoris)*.[18]

II. *EL SER Y LOS SERES*

En toda su vida no cesó san Agustín de meditar en el texto del Exodo: «Yo soy el que soy».[19] En él ha visto revelado de algún modo el ser mismo de Dios. Poco importa que hoy día los exegetas se sientan poco inclinados a ver en el texto un contenido metafísico. Lo que nos interesa aquí es dilucidar el concepto metafísico que se forma de Dios, bajo el influjo ocasional de este texto, la filosofía agustiniana.

1. *El Ser inmutable*

1. Dios *es*. No es *esto* o *aquello: es*, sin de-finición, sin límites. No *era* o *será: es*, sin tiempo. Este es el misterio del Ser de Dios.

«Dios no dice: Yo soy Dios, o Yo soy el hacedor del mundo, o Yo soy el creador de todas las cosas, o Yo soy el que multiplica el pueblo que vas a libertar. Sino simplemente: Yo soy el que soy. Y cuando dice: Dirás a los hijos de Israel: El que es..., no añadió: el que es vuestro Dios, el que es el Dios de vuestros padres, sino solamente dijo: El que es me envía a vosotros.»[20]

[17] *Conf* XI 28 38.

[18] Cfr. el cap. 6: «El sentido de la historia».

[19] «Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros.» *Exodo* 3 13-14.

[20] «Non ait et ibi: Ego sum Deus, aut Ego sum mundi fabricator, aut Ego sum omnium rerum creator, aut Ego sum ipsius populi liberandi propa-

«Supongamos que eres tú el que dices: yo soy. ¿Quién eres? Gayo, o Lucio, o Marco. ¿Qué otra cosa dirías sino tu nombre? Esto es lo que se esperaba de Dios. Esto es lo que se le preguntaba: ¿cómo te llamas?, ¿qué he de responder cuando me pregunten quién me envía? *Yo soy*. Pero ¿quién? *El que soy*. ¿Este es tu nombre?, ¿así te llamas, sin más? ¿Podría ser tu nombre el mismo *ser*, si no se comprobara que todo lo demás, comparado contigo, no *es* verdaderamente?»[21]

Dios es *ipsum esse*. Este es su nombre propio, que sólo le conviene a El. *Nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse. Est vere summeque Deus.*[22]

San Agustín fuerza el lenguaje y, en dos ocasiones al menos, emplea esta expresión sorprendente: Dios es *es*. *Non aliquo modo est, ser est EST.*[23]

2. Sólo *es*, plenamente, absolutamente, lo que no cambia. *Id vere est quod incommutabiliter manet.*[24] Cambiar es morir un poco, es dejar de ser lo que se era, para ser otra cosa. Lo que cambia, *no es* todavía, se está haciendo.

«Ser [*esse*] es el nombre de lo inmutable. En efecto, todo lo que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser auténtico sólo lo tiene Aquel que no cambia... ¿Qué significa: Yo soy el que soy, sino: Soy eterno? ¿Qué significa. Yo soy el que soy, sino: No puedo cambiar?»[25]

«Aquello *es* en grado sumo, que siempre se mantiene igual,

gator. Sed hoc tantum: Ego sum qui sum et dices filiis Israel: Qui est... non addidit: Qui est Deus vester, qui est Deus patrum vestrorum; sed tantum hoc dixit: Qui est misit me ad vos.» *Ioan 38* 8 PL 35 1679.

[21] «Tu diceres, Ego sum. Quis? Gaius; alius, Lucius; alius, Marcus. Aliudne diceres, nisi nomen tuum diceres? Hox exspectabatur de Deo. Hoc enim erat quaesitum. Quid vocaris? A quo me missum esse respondebo quaerentibus? Ego sum. Quis? Qui sum. Hoc est nomen tuum? Hoc est toum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?» *Enarr 101* II 10 PL 36 1311.

[22] *MorEccl* I 14 24 PL 32 1321.

[23] *Conf* XIII 31 46 VEGA 954. Otro texto en *Enarr 134* 4: «Est enim EST, sicut bonorum bonum est.»

[24] *Conf* VII 11 17 VEGA 582.

[25] «Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinnunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur... Quid est: Ego sum qui sum, nisi: aeternus sum? Quid est: Ego sum qui sum, nisi: mutari non possum?» *Sermo 7* 7 PL 38 66. Cfr. *Sermo 6* 3 4.

que es del todo semejante a sí mismo, que no puede corromperse ni cambiar, que no está sujeto al tiempo, que no puede ser ahora de otro modo que era antes. Este es el ser que verdaderísimamente *es*. Porque la palabra *ser* significa una esencia subsistente en sí misma e inconmutable, que no puede ser más que Dios.»[26]

San Agustín llama frecuentemente a Dios *semper idem* o *idipsum*. Dios es sólo ser, sin mezcla de «lo otro», de no ser. Y Dios no cambia, es siempre el mismo, idéntico a sí mismo: *vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter.*[27]

«¿Qué significa *idipsum* [lo mismo]? ¿Cómo lo diré sino diciendo *idipsum?*... Intentemos, sin embargo, con otras palabras y sinónimos llevar nuestro débil entendimiento al conocimiento de este *idipsum*. ¿Qué es *idipsum?* Lo que siempre es igual, lo que no es ahora una cosa y después otra. ¿Qué es *lo mismo,* sino *lo que es?* ¿Qué es lo que *es?* Lo eterno. Porque lo que continuamente está cambiando de modo de ser, no *es,* pues no permanece. No es que absolutamente no sea [nada], sino que no es en grado sumo. Y ¿quién es el Ser, sino Aquel que cuando envió a Moisés le dijo: Yo soy el que soy?»[28]

3. Sólo *es,* plenamente, absolutamente, lo eterno. Lo temporal *todavía no es,* está llegando a ser. San Agustín ha captado y ha sentido como pocos la inestabilidad de todo lo temporal.

«La eternidad es la misma sustancia de Dios, que nada tiene mudable. En ella nada hay pasado, que *ya no sea,* nada hay futuro, que *todavía no* sea. Allí no hay sino *es*. No hay allí *fue* o *será,*

[26] «Hoc maxime esse dicendum est quod semper eodem modo sese habet, quod omnino sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere.» *MorSccl* II 1 1 PL 32 1345.

[27] *Conf* VII 20 26 VEGA 594. Cfr. *Conf* VII 21 27 y *Sol* II 1 1.

[28] «Quid est idipsum? Quomodo dicam nisi idipsum? Fratres, si potestis, intelligite idipsum. Nam et ego quidquid aliud dixero, non dico idipsum. Conemur tamen quibusdam vicinitatibus verborum et significationum perducere infirmatatem mentis ad cogitandum idipsum. Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud et modo aliud est. Quit est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud et modo aliud est. Quid est ergo idipsum nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet: non omnino non est, sed non summe est. Et quid est quod est nisi ille qui quando mittebat Moysen dixit illi: Ego sum qui sum?» *Enarr 121* 5 PL 36 1622.

porque lo que fue ya no es y lo que será todavía no es. Y en la eternidad [de Dios] todo *es*, pura y simplemente.»[29]

«Dios es la Verdad por quien son hechas todas las cosas, tanto las que han sido como las que han de ser; ella empero no es hecha [*non fit*], siendo ahora como fue antes y como será siempre. O más bien, en ella no hay *haber sido* y *haber de ser*, sino solamente *ser*, porque es eterna, y lo que ha sido o será no es eterno.»[30]

Más adelante aportaremos otros textos, de contenido más antropológico, que recalcan igualmente el contraste entre el *Ser* de la eternidad de Dios y el *no ser* (todava) de la temporalidad de las cosas.[31]

2. *Los seres mudables*

1. Una vez establecido que sólo Dios *vere est*, surge un problema: todo lo que no es Dios ¿qué es?

«Si aplicamos el nombre de ser a lo que no es Dios, se nos presenta en seguida una dificultad. No podemos dejar de llamar ser a lo que no es Dios, porque esto sería reducirlo a la pura nada y ni tan siquiera hablar de ello podríamos. Pero tampoco podemos llamar ser a lo que no es Dios, pues entonces todo se confundiría con Dios. Hemos de convenir, por tanto, en que todo lo que no es Dios merece más o menos el nombre de ser, pero sin merecerlo del todo. O como dice san Agustín, formulando en pocas líneas toda su metafísica del ser creado: "Miré las cosas inferiores a Ti y vi que ni son absolutamente, ni absolutamente no son [*nec omnino esse nec omnino non esse*]. Son ciertamente, porque proceden de Ti; pero [a la vez] no son, porque no son lo que eres Tú. Y sólo *es* verdaderamente lo que permanece inmutable [*id enim vere est quod incommutabiliter manet*]".»[32]

[29] «Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi est; non est ibi fuit et erit; quia et quod fuit iam non est; et quod erit nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est.» *Enarr 101* II 10 PL 36 1311.

[30] «Ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum.» *Conf* IX 10 24 VEGA 686.

[31] Cfr. *VRel* 8 14: «cognita aeternitate Trinitatis et mutabilitate creaturae».

[32] E. GILSON, «Notus sur l'être et le temps chez saint Augustin», en *Recherches Augustiniennes*, vol. II, 1962, p. 209. El texto citado es de *Conf* VII 11 17.

Las cosas *son*, son algo, no son nada. Pero no son *vere*, no son el Ser. El siguiente texto expresa con toda claridad el pensamiento agustiniano.

«Las cosas que [Dios] hizo no podemos decir que no son; pero tampoco es injuriarle decir que las cosas que hizo no son. Por un lado, ¿qué hizo Dios, si lo que hizo no es? Por tanto, lo que Dios hizo *es*... Pero [por otro lado] Dios se presenta como el único que *es:* Yo soy el que soy... No dijo: El Señor Dios omnipotente, misericordioso y justo... Dejando de lado todos los nombres con que se puede denominar, respondió que su nombre era el mismo ser [*ipsum esse se vocari respondit*]... De tal modo Dios *es*, que comparadas con El las cosas que hizo no son. Si no se las compara con Dios son, porque El les da el ser [*ab illo sunt*]; pero si las compara con El, no son, porque ser de verdad es ser inmutablemente [*verum esse, incommutabile esse est*] y sólo Dios lo es.»[33]

2. «Los seres son y no son.» ¿Por qué? Porque no tienen estabilidad, permanencia: *non enim stant, labuntur, fluunt...*[34]

En esta concepción, «el ser [finito], incapaz de subsistir totalmente a la vez en la inmutabilidad de su esencia, se desmenuza, por decirlo así, en partes cada una de las cuales no puede existir sin que la anterior desaparezca y le ceda el sitio. Asistimos entonces al fenómeno de la muerte del ser, no solamente de la muerte final que lo reduce a la nada, sino de esa muerte fragmentaria, que es la condición misma de su perpetuo cambio.»[35]

«Ser verdaderamente es ser siempre del mismo modo... Todo lo que es mudable, por más excelente que sea, no es verdaderamente, porque no hay ser verdadero donde hay también no ser. Lo que cambia, después del cambio, no es lo que era; si no es lo que era, ha habido allí una muerte [*mors quaedam ibi facta est*], pereció

[33] «Neque enim ea quae (Deus) fecit non sunt, aut iniuria illi fit cum dicimus non esse quae fecit. Quare enim fecit si non sunt quae fecit? aut quid fecit si non est quod fecit? Cum ergo sint et ea quae fecit, venitur tamen ad illius comparationem et tamquam solus sit dixit: Ego sum qui sum... Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus: quae si diceret utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit, et tamquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, Qui est misit me. Ita enim ille est ut in eius comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim EST.» *Enarr 134* 4 PL 36 1741.

[34] *Enarr 127* 15 PL 36 1686.

[35] E. GILSON, *op. cit.*, p. 217.

allí algo que era y [ya] no es. El color negro murió en la cabeza canosa de un anciano y murió la belleza en su cuerpo cansado y encorvado..., muerta está la quietud en un cuerpo que camina y muerto el movimiento en un cuerpo parado... En todo lo que cambia y es lo que antes no era, hay algo vivo en lo que es y algo muerto en lo que fue.»[36]

Las palabras mismas resultan inadecuadas para expresar esto. Decimos de los seres que nacen que *comienzan a ser;* lo cual no es exacto, porque si *fuesen,* no comenzarían. Digamos entonces que *quasi esse incipiunt* o bien que *oriuntur et tendunt esse.*[37]

3. ¿Cuál es la raíz última de la inestabilidad de los seres? Que han sido hechos de la nada. No son solamente ser, son a la vez ser y no ser, son ser con mezcla de «lo otro», de la nada.

«¿Por qué decaen [los seres]? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no son en grado sumo. ¿Por qué no son en grado sumo? Porque son inferiores al que los hizo. ¿Quién los hizo? Aquel que es en grado sumo. ¿Quién es? Dios inmutable... ¿Para qué los hizo? Para que fuesen... ¿De qué los hizo? *De la nada.*»[38] «Las cosas decaen o pueden decaer porque han sido hechas de la nada.»[39]

[36] «Vere esse est semper eodem modo esse... Res quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; *non enim est ibi* verum esse ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat et *non* est. Nigredo mortua est in capite albescentis senis, pulchritudo mortua est in corpore fessi et incurvi senis, mortuae sunt vires in corpore languentis, mortua est statio in corpore ambulantis, mortua est ambulatio in corpore iacentis, mortua est locutio in lingua tacentis: quidquid mutatur et est quod non erat, video ibi quandam vitam in eo quod est, et mortem in eo quod fuit.» *Ioan* 38 10 PL 35 1680. Cfr. *Conf* IV 10 15. El ser creado, mudable, no es siempre *el mismo,* sino que está pasando continuamente de un modo de ser a otro. Para mantener un mínimo de continuidad en el ser que cambia (sin la cual el cambio mismo sería ininteligible), la filosofía agustiniana, que desconoce la teoría aristotélica del acto y la potencia, pone en todo ser creado (material o espiritual) una composición de materia y forma. La «materia» es principio de continuidad y permanencia mientras se suceden las formas. Cfr. E. GILSON, *Introd. à l'étude de S. A.,* parte III, capítulo II.

[37] E. GILSON, *Notes sur l'être...,* p. 218. Los textos citados son de *Conf* IV 10 15.

[38] «Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Deus incommutabilis Trinitas... Cur ea fecit? Ut essent... Unde fecit? Ex nihilo.» *VRel* 18 35 PL 34 137.

[39] «Non ob aliud res deficere vel posse deficere, nisi quod ex nihilo factae sunt.» *Epist 118* 3 15 PL 33 439.

III. *EL HOMBRE EN EL TIEMPO*

El hombre está inmerso en un mundo temporal. Todo a su alrededor es cambiante y pasajero. El hombre parece ir a la deriva arrastrado por el torrente desatado de la temporalidad.

La experiencia del tiempo fue en san Agustín intensamente dramática y angustiosa, y afluye constantemente en sus reflexiones filosóficas y en sus alocuciones pastorales. Vamos a agrupar aquí, a modo de antología, algunos de los textos más importantes.[40]

En uno de sus más bellos sermones, comentando san Agustín el verso 7 del salmo 109, exclama: «¿Quién es este torrente? La corriente de la temporalidad humana. Así como un torrente se forma con las lluvias torrenciales y se hincha y resuena y corre y corriendo acaba su curso, así acontece con toda esa corriente de la mortalidad. Nacen los hombres, viven, mueren; y al morir unos nacen otros; y muertos éstos aparecen otros: se suceden, acceden y desaparecen *(succedunt, accedunt, decedunt)*, no permanecen. ¿Qué hay estable aquí? ¿Qué hay que no fluya y se hunda en el abismo? Cuando llueve se forma en seguida una corriente, llega al mar y desaparece; y no apareció hasta que empezó a llover. Lo mismo ocurre con el género humano: se forma en lo oculto y corre y por la muerte entra de nuevo en lo oculto: en el intervalo mete ruido y desaparece [*medium hoc sonat et transit*]».[41] ¡Toda la historia no es más que el momentáneo estruendo de un torrente entre dos silencios infinitos!

El tiempo es esencialmente fluir, pasar; nunca se detiene, se nos escapa de las manos. «¿Posees el día de hoy?... ¿Posees esta hora presente?... Fíjate en esta palabra: *es* [*est*]. Es una sílaba, se pronuncia en un instante, pero tiene tres letras. Y a pesar de pronunciarse instantáneamente no dices la segunda letra sino des-

[40] De paso estos textos, de contenido preponderantemente antropológico, aportarán nueva luz sobre el problema ontológico, ya tratado, de las relaciones entre el tiempo y la eternidad.

[41] «Quis est torrens? Profluxio mortalitatis humanae. Sicut enim torrens pluvialibus aquis colligitur, redundat, perstrepit, currit, et currendo decurrit, id est, cursum finit: sic est omnis iste cursus mortalitatis. Nascuntur homines, vivunt, moriuntur; et aliis morientibus alii nascuntur, rursusque illis morieneibus alii oriuntur: succedunt, accedunt, decedunt nec manebunt. Quid hic tenetur? quid non currit? quid non quasi de pluvia collectum it in abyssum? Quomodo enim fluvius repente collectus de pluvia, de guttis imbrium, it in mare nec apparet; nec apparebat antequam de pluvia colligeretur: sic hoc genus humanum de occultis colligitur et profluit; morte rursus in occultum pergit; medium hoc sonat et transit.» *Enarr 109* 20 PL 36 1462.

pués de acabada la primera; y la tercera no sonará sino después de pasar la segunda... ¡Y vas a poseer los días tú que no posees ni una sílaba! Los instantes fugaces se lo llevan todo, el torrente de las cosas corre sin cesar...»[42]

Y la muerte como final inevitable; la muerte presente desde el principio en el corazón del ser temporal... «Desde el instante en que el hombre comienza a existir en este cuerpo mortal, nunca deja de acercarse la muerte... Nadie hay que no tenga la muerte más cerca al año que antes del año, y mañana que hoy, y hoy que ayer, y poco después que ahora, y ahora que poco antes. Porque el tiempo vivido es tiempo que se resta a la vida y cada día disminuye más y más lo que queda. De manera que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte [*cursus ad mortem*]. Nadie puede detenerse o caminar más despacio...[43] El *Sein-zum-Tode* heideggeriano estaba ya en el *cursus-ad-mortem* agustiniano.

Pasar, ceder el sitio es ley de la vida; y los hijos, la generación joven nos recuerdan constantemente la temporalidad de la condición humana. «Cuando los hijos son pequeños, los acaricias. Todo el mundo acaricia a los niños. Pero ¿se quedan siempre así? Al contrario, deseas que crezcan, que se hagan hombres. Pero fíjate, cuando llega una edad, la otra muere. Al llegar la adolescencia,

[42] «Tenes diem istum?... Da mihi vel horam tertiam, ipsam mihi da in qua es... Quid de ipsa mihi dabis cui committam hoc verbum ut dicam est. Cum dicis ipsum est, certe una syllaba est et momentum unum est et tres litteras syllaba habet. In ipso ictu ad secundam huius verbi litteram non pervenis, nisi prima finita fuerit; tertia non sonabit, nisi cum et secunda transierit. Quid mihi de hac una syllaba dabis? Et tenes dies qui unam syllabam non tenes! Momentibus transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit.» *Enarr 38* 7 PL 36 418-419.

[43] «Ex quo quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius... ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur de spatio vivendi demitur et cotidie fit minus minusque quod restat. Ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare vel aliquanto tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu nec diverso impelluntur accessu.» *CivD* XIII 10 CCL 48 392. Todos estamos enfermos de una enfermedad mortal: cfr. *Sermo* 97 3 PL 38 590. «Oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt et perfecta senescunt et intereunt; et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt.» *Conf* IV 10 15 VEGA 444.

muere la infancia; al llegar la juventud, muere la adolescencia; al llegar la edad madura, muere la juventud; al llegar la vejez, muere la edad madura; y al llegar la muerte, muere toda edad. No puedes desear que llegue una edad sin desear que muera otra. Porque lo temporal no es [*non sunt ergo ista*]. ¿Piensas que los hijos te nacen para vivir contigo en la tierra? Nacen para echarte fuera y tomar tu lugar... Los hijos al nacer vienen a decir a sus padres: Ea, ya podéis ir pensando en marcharos, nos toca a nosotros ahora representar nuestro papel. Porque toda la vida humana es comedia...»[44]

Y he aquí la tragedia de la existencia humana. El hombre es un ser-para-la-muerte (Heidegger), pero es también un ser-contra-la-muerte (Malraux). Es un ser en el tiempo, en busca siempre de lo estable y eterno; un ser entre los seres con hambre insaciable del Ser. «Estos días no *son:* más que llegar, se marchan; y cuando llegan, no pueden detenerse, se encadenan, se suceden, no permanecen.» Lo temporal *no es*. Mejor dicho, inexplicablemente, *et est et non est:* «no podemos decir que *es* lo que no se detiene, pero tampoco podemos decir que *no es* lo que llega y pasa. ¡El Ser pleno anhelo, el Ser verdadero, el Ser auténtico, el Ser de aquella Jerusalén, esposa de mi Señor, en la que no habrá muerte, no habrá decadencia, no habrá días pasajeros sino estables!».[45]

[44] «Filii sunt parvuli: blandiris parvulis, bladiuntur parvuli. Numquid stant in eo? Sed optas ut crescant, ut accedat aetas optas. Sed vide quia cum accedit una, altera moritur. Veniente pueritia moritur infantia, veniente adolescentia moritur pueritia, veniente iuventute moritur adolescentia, veniente senectute, moritur iuventus, veniente morte moritur omnis aetas. Quot optas gradus aetatis tot simul optas et mortes aetatum. Non sunt ergo ista. Num deinde nati sunt tibi filii in terra tecum victuri, an te potius exclusuri et successuri? Ad eos gaudes qui nati sunt ut excludaris? Nati enim pueri tamquam hoc dicunt parentibus suis: Eia, cogitate ire hinc, agamus et nos mimum nostrum. Mimus est enim generis humani tota vita tentationis.» *Enarr 127* 15 PL 36 1686.

[45] «Isti dies non sunt: ante abeunt pene quam veniant; et cum venerint, stare non possunt: iungunt se, sequuntur se, et non se tenent... Non istum diem qui non est, et (quod difficilius et periculosius perturbat) et est et non est: nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit. EST illud simplex quaero, EST verum quaero, Est germanum quaero, EST quod est in illa Ierusalem sponsa Domini mei, ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens sed manens, qui nec hesterno praeceditur nec crastino impellitur.» *Enarr 38* 7 PL 36 419.

IV. *SALVACION DEL TIEMPO*

1. *Problema metafísico*

La filosofía griega descubrió que el devenir sólo puede explicarse por el ser. Resolvió la primera parte del problema. Pero hay una segunda parte, una pregunta ulterior. Una vez descubierta la existencia del Ser, inmutable y eterno, ¿cómo explicar la existencia de los seres mudables y temporales? ¿Por qué existe ese ser que (todavía) no es, que está llegando a ser y que nunca alcanzará el Ser, nunca *será* plena y verdaderamente? La filosofía griega no tiene respuesta para esta pregunta. El mundo de la γένεσις se agota en un conato inacabable de *imitación* del Ser, que queda siempre fuera de su alcance.

«Si el Ser es infinito, inmortal y eterno, no se ve por qué ese bloque sin fisuras, felicidad perfecta, que se basta eternamente a sí mismo, iba a producir fuera de sí esa especie de no ser, roído sin cesar interiormente por su propia nada y que llamamos el devenir.»[46] El problema será siempre insoluble para toda filosofía. Sólo la teología cristiana, a la escucha de la Palabra de Dios, sabe la razón y el porqué de los seres temporales. *El Ser ha creado el devenir, para que el devenir llegue a ser, es decir, alcance el Ser.* Dios llama a lo temporal, dice san Agustín, para convertirlo en eterno: *vocans temporales, faciens eternos.*[47]

Nótese cómo, para san Agustín, la Creación es inseparable de la Salvación, de la Elevación sobrenatural. Dios creó para salvar. Creó el ser temporal, para hacerlo eterno. Creó al hombre, para hacerlo divino, partícipe de la misma eternidad de Dios.[48]

2. *Problema antropológico*

Hemos descrito anteriormente,[49] en términos agustinianos, el drama de la existencia humana. El hombre busca el ser y la paz: *esse vult et requiescere amat in eis quae amat,*[50] pero sólo halla

[46] E. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montreal, 1947, p. 44.
[47] *Enarr 101* II 10 PL 36 1311.
[48] E. Gilson, *Philosophie et Incarnation...*, pp. 30-31. Cfr. V. J. Bourke, *Augustine's view of reality*, Villanova, 1964, p. 12.
[49] En el párrafo III.
[50] *Conf* IV 10 15 Vega 444.

en torno el fluir de lo temporal, la incesante huida de las cosas hacia la nada: *eunt ut non sint*. El hombre busca el ser y la permanencia en las cosas, como si *fuesen*, pero ellas *no son*, pasan: *non stant, fugiunt*. Y el corazón del hombre no halla el descanso: *inquietum cor...*

1. Lo trágico no es que las cosas pasen, lo trágico es amarlas como si no pasasen. La solución del drama humano está, en frase de Blondel, en amar finitamente lo finito e infinitamente lo Infinito. Busquemos el Ser, dirá san Agustín, sólo en la eternidad, en Dios, y amemos lo temporal temporalmente, es decir, amemos las partes en el todo y los instantes en la eternidad. Para gozar de la belleza de un poema, de una melodía, hay que *dejarla pasar*. A nadie se le ocurre detener la canción y escuchar perpetuamente la misma nota. Y sin embargo, observa el santo, ésta es la actitud de la mayoría frente a los bienes temporales: *in dilectione rerum temporalium nolunt transire quod amant.*[51]

Pero cuando el objeto del amor es Dios, Verdad y Ser, entonces sí, entonces cobra el hombre estabilidad. La corriente de su ser queda como *solidificada:* «yo me disipé en el tiempo... y el tumulto de la multiplicidad desgarra las entrañas de mi alma, hasta que purificado y derretido por el fuego de tu amor me vierta en Ti. Entonces cobraré estabilidad y quedaré solidificado en Ti [*et stabo et solidabor in Te*], que eres mi molde».[52] «Amando las cosas pasajeras el hombre se derrama, amando lo permanente se solidifica y se vuelve estable [*solidabitur et stabit*].»[53]

2. Pero la estabilidad así lograda es precaria, está siempre en peligro de perderse. Y, sobre todo, el hombre sigue inmerso en lo temporal, siendo así que lo que el hombre anhela en el fondo de su ser es evadirse de lo temporal, liberarse del tiempo, *trascender la condición humana.*

«En todas nuestras acciones y movimientos y en todos los cam-

[51] «Multi... in ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur; talibus autem rerum aestimatoribus plena sunt omnia.» *VRel* 22 43 PL 34 140.

[52] «Ego in tempora dissilui et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in Te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. Et stabo atque solidabor in Te, in forma mea, veritate tua.» *Conf* XI 29-30 39-40 VEGA 838.

[53] *LArb* III 7 21 PL 32 1281.

bios de las criaturas hallo dos tiempos: el pasado y el futuro. Busco el presente, nada permanece. Lo que dije, ya no es; lo que voy a decir, aún no es. Lo que hice, ya no es; lo que voy a hacer, aún no es. Lo que he vivido, ya no es; lo que voy a vivir, aún no es. El pasado y el futuro los encuentro en todo movimiento de las cosas. Pero en la verdad, que permanece, no hallo ni pasado ni futuro, sino sólo presente, y éste incorruptible, que no se halla en la criatura. Examina los cambios de las cosas, hallarás el *fue* y el *será;* considera a Dios: sólo hallarás *es,* sin que pueda haber en El *fue o será.* Luego para que tú también *seas, trasciende el tiempo* [*ut ergo et tu sis trascende tempus*].»[54]

Pero ¿es esto posible? ¿Es capaz el hombre de trascender la condición humana? El solo no. Pero el Ser mismo ha entrado por la Encarnación en el tiempo, para posibilitarle al hombre trascender el tiempo y liberarse de él.

Volvamos una vez más al tan citado sermón sobre el salmo 101. «¡Qué grande es este ES, qué grande! Comparado con él, ¿qué es el hombre? Frente a la grandeza de este ES, ¿qué es el hombre, quienquiera que sea? ¿Quién se apoderará de este Ser, quién participará de él, quién aspirará a él, quién pretenderá poder estar en él? No desesperes, fragilidad humana.» El Verbo, inmortal, se hace mortal como nosotros, para liberarnos de la mortalidad. «¡Oh Verbo anterior al tiempo, por quien fue hecho el tiempo, pero nacido en el tiempo, El, la vida eterna, para llamar [al ser] a los [hombres] temporales y convertirlos en eternos [*vocans temporales, faciens eternos*]!... Esperemos, pues, llegar un día a esos años inmortales, cuyos días no se miden por el curso del sol, sino que allí lo que es permanece como es, porque sólo esto es ser verdaderamente.»[55]

[54] «In omnibus actionibus et motibus nostris et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi iam non est, quod dicturus sum nondum est; quod feci iam non est, quos facturus sum nondum est; quod vixi iam non est, quod victurus sum mondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit; cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit. Ut ergo et tu sis transcende tempus. Sed quis trascendet viribus suis?» *Ioan 38* 10 PL 35 1680.

[55] «Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare humana fragilitas... O Verbum ante tempora, per quod

En una bella y profunda página Gilson ha comentado esta concepción agustiniana. «Hay que representarse todos los seres como participaciones dispersas de una vida única e inmutable, que es el Verbo o la Sabiduría divina... Para los seres creados sólo hay una manera de vencer al tiempo y liberarse de su angustia y es unirse al Verbo y participar de su vida, de su unidad, de su estabilidad. Nosotros estamos en el tiempo y separados de El, pero el Verbo se ha hecho carne. Uniéndose a Cristo encarnado, el hombre puede, con la gracia de Dios, llegar hasta Cristo, Hijo único del Padre, el Verbo Dios por quien han sido hechas todas las cosas y que es la luz y la vida de los hombres. Esta concepción de Jesucristo como reconciliador de su propia creación, como camino de Sí mismo, Sabiduría encarnada, a Sí mismo, Sabiduría eterna [es central en san Agustín]... No hay concepción más absolutamente *cristiana* que ésta, porque en ella ningún problema puede resolverse si no es apelando al Hijo de Dios, a Cristo.»[56]

NOTA SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL[57]

El problema del mal, que tanto atormentó a san Agustín,[58] comporta dos preguntas: 1) ¿qué es el mal?; 2) ¿cuál es el origen del mal?[59]

1. *Naturaleza del mal*

Los maniqueos, bajo cuyo influjo estuvo san Agustín durante nueve largos años, sostenían que había seres sustancialmente malos: *ipse vitium substantiae accidens, sed substantiam putant esse.*[60]

facta sunt tempora, natm et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!... Speremus ventuors nos ad nos annos stantes, in quibus non circuitu solis peraguntur dies, sed manet quod sicuti est, quia hoc solum vere est.» *Enarr 101* II 10 y 14 PL 36 1311 y 1315.

[56] E. GILSON, *Notes sur l'être et le temps...*, p. 221.

[57] La obra clásica sobre este tema es la de R. JOLIVET: *Le problème du mal chez saint Augustin*, en *Arch Phil* 7, 1929, 1-104. Bibliografía en las pp. 102-104. Los principales textos agustinianos son: *De libero arbitrio* (mal moral), *De natura boni* (mal físico), *De moribus manichaeorum.*

[58] *Conf* VII 3,5.

[59] «Cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum.» *De nat. boni*, 4.

[60] *C. Iul. op. imp.*, III 189.

Y, puesto que estos seres malos no podían proceder de un Dios bueno, admitían, junto y frente al Principio del bien, un Principio del mal.

San Agustín se libera del maniqueísmo, cuando descubre que el mal no es una realidad positiva, no es un ser *(substantia)*. Todos los seres, en cuanto seres, son buenos: *quamdiu sunt bona sunt.*[61] El mal sólo es privación de ser, de bien: *non est ergo malum nisi privatio boni.* Y por ello, añade san Agustín, el mal sólo puede existir en el bien: *nusquam est nisi in aliqua re bona.*[62]

Comenta Jolivet: «Por tanto, si una cosa es mala, no lo es por lo que es, sino por lo que no es, por la carencia de lo que tendría, si fuese todo lo que debía ser».[63]

Consecuentemente ya no es necesario buscar la causa del mal en un Ser malo, en un Principio del mal. Bastará buscarla en un ser imperfecto, en la voluntad deficiente del hombre.

2. *Origen del mal*

1. *Origen del mal físico*

Aunque a veces, en sus primeras obras, admite san Agustín que el orden total del universo implica necesariamente la existencia del mal físico,[64] sin embargo la afirmación fundamental de san Agustín en este punto es: el mal físico no existe *(mala non sunt naturalia)*.[65]

La argumentación de san Agustín tiende a mostrar que no existe nada entitativamente malo, sino que el mal sólo está en el uso inconveniente o intemperante de las criaturas buenas.

Entonces el problema se reduce a reconocer que el mal no está en las cosas, sino en la acción voluntaria del que usa (mal) de las cosas. Sólo el mal moral puede llamarse propiamente mal.

[61] *Conf* VII 12 18.
[62] *C. advers. legis,* I 5.
[63] *Op. cit.,* p. 21.
[64] Cfr. *De ordine.* Pero también *Retract* I 2.
[65] *De Gen. imp. liber,* cap. I.

2. *Origen del mal moral*

«Todo lo que Dios hizo es bueno. El mal no es natural. Lo que llamamos mal no es más que pecado o castigo del pecado».[66]

Entonces el problema es el pecado. El pecado es obra del hombre. Pero el hombre es obra de Dios. Al crear al hombre capaz de pecar ¿no será Dios responsable de los males del mundo?

En el *De libero arbitrio*, plantea san Agustín en términos más precisos el problema. Si el pecado es un movimiento de *aversión* y alejamiento del Bien inmutable y de *conversión* a los bienes perecederos, ¿de dónde viene este movimiento?[67]

Para resolver cristianamente el problema, primero hay que tener bien asegurado que todo bien procede de Dios y que todo lo que procede de Dios es bueno. Y que, por tanto, el pecado, siendo como es un desorden y una deficiencia de ser, no puede ser obra de Dios.

Es decir, el pecado procede del hombre, de la libertad humana. Somos libres, afirma constantemente san Agustín. Sin libertad, no habría pecado.

Ahora tenemos perfectamente definida la dificultad: Dios, al darle al hombre la libertad, ¿no es responsable de los males que derivan de la libertad?

San Agustín responde con las siguientes tesis:

1) La libertad del hombre lleva consigo la posibilidad de pecar, de *deficere,* de apartarse del bien. ¿Por qué? Porque el hombre ha sido creado de la nada *(ex nihilo)* y es por ello mudable: no posee la estabilidad en el bien, propia sólo de Dios.[68]

2) La libertad es un bien, es mejor ser libres que no serlo: *melior homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est.*[69]

[66] «Ecce omnia quae fecit Deus bona valde; mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut poenam peccati.» *De gen ad litt. imp. lib.* 1 3.

[67] *LArb* II 20 54.

[68] «Hoc dico ego naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse quia ex nihilo facta est; quod aliud quid est, quam propterea peccare potuisse quia natura Dei non est? Si enim de nihilo facta non esset, de Deo naturaliter esset quidquid esset; si naturaliter de Deo esset Dei natura esset; si natura Dei esset, peccare non posset.» *C. Iul. op. imp.* V 39. «Mala igitur omnia, quae nihil aliud sunt quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus.» *Ibid.*, V 60.

[69] «Hominem ergo Deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit quod erat ipse. Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit.» *De div. quaest. 83,* q. II.

Pero la libertad humana no es un bien supremo. Ahora bien, ¿quién dirá que no es un bien, sólo porque no es un bien absoluto?

Insistimos. La ignorancia y la dificultad *(ignorantia et difficultas)* son inherentes a la naturaleza humana, son *naturales*. Pero no son males. El mal sólo es *voluntario*. El mal está en no querer superar aquella ignorancia y dificultad.

3) Dios podría preservar de pecar a toda voluntad libre. ¿Por qué no lo hace? Porque no quiere: *quia noluit*. Y ¿por qué no quiere? No lo sabemos; topamos aquí con el núcleo misterioso irreductible para la razón humana: *cur noluerit, penes ipsum est.*[70]

4) Dios no es el autor del mal. El mal procede únicamente de la voluntad del hombre. Pero este mal Dios lo *ordena* al servicio del bien, saca bienes de los males: *bene utitur etiam malis.*[71] Dios es creador de los bienes y ordenador de los males: *creator bonorum et ordinator malorum.*[72]

[70] *De gen. ad litt.*, 10 13.

[71] *Epist 140*, 4. «Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis; nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.» *Enchir.*, 11.

[72] *De Gen. imp. lib.*, 5 25. Cfr. *Sermo 301*, 5 4.

5

El hombre, ser para Dios

I. *LA SABIDURIA*

1. «Es capital para la inteligencia del agustinianismo el hecho de que san Agustín no separó nunca la sabiduría, objeto de la filosofía, de la felicidad. Lo que busca es un bien cuya posesión sacie todo deseo y confiera por ende la paz. Este eudemonismo fundamental nace de la actitud de san Agustín, que desde un principio y para siempre vio en la filosofía algo muy distinto de la búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de la naturaleza. Lo que le preocupa es el problema del destino del hombre. Llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer para *ser mejor* y si es posible *ser feliz:* éste es para él todo el problema... Es verdad que san Agustín busca la verdad para ser feliz, pero nunca ha pensado que sea posible una felicidad separada de la verdad.»[1]

Estas autorizadas palabras pueden servirnos de introducción al estudio de la noción agustiniana de «sabiduría».

San Agustín distingue siempre cuidadosamente entre ciencia *(scientia)* y sabiduría *(sapientia)*. La ciencia tiene por objeto lo temporal, los medios: *cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria.*[2] El conocimiento de los números (en el sentido obvio de la palabra), las matemáticas, son ciencia.

La sabiduría en cambio tiene por objeto, hablando en general, lo eterno, el fin, el destino del hombre. No se ocupa de problemas

[1] E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 1-2.
[2] *Trin* XII 12 17 PL 42 1007.

sino del problema humano. La sabiduría agustiniana es una noción clara, pero compleja. Intentemos analizar esta complejidad.

La sabiduría está íntimamente relacionada con la felicidad, si no es que se identifica con ella. Comparemos estas dos definiciones. ¿Qué es la sabiduría? «La verdad en la cual se contempla y se posee el bien supremo [*in qua cernitur et tenetur summum bonum*].» ¿Quién es feliz? «Aquel que posee el bien sumo que se conoce y se posee en aquella verdad que llamamos sabiduría [*in ea veritate, quam sapientiam vocamus cernitur et tenetur*].»[3] Consecuencia: quien es sabio es feliz.

Parece un intelectualismo exagerado hacer consistir la felicidad en el conocimiento de la verdad. Y parece también que san Agustín es el último hombre a quien se podría tachar de intelectualista. Intentemos ver más claro.

Todos los hombres, explica san Agustín, desean la felicidad *(vitam beatam)*. Pero no todos la consiguen. ¿Por qué? Porque no saben en qué consiste, porque yerran el camino, porque *no son sabios*. He aquí cómo el conocimiento de la verdad aparece como condición necesaria de la felicidad. Todos desean ser felices, luego todos desean ser sabios, arguye san Agustín: *todos desean saber ser felices*.[4]

¿Cuál es la verdad necesaria de la felicidad? ¿En qué consiste la sabiduría? En conocer lo que soy y en conocer mi destino, que no puede ser otro que Dios. *Noverim Te, noverim me*.[5] Conocer *para hacer*, para saber qué debo hacer. «¿Para qué se le manda al alma conocerse a sí misma? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza. Es decir, para que procure ordenarse según su naturaleza, esto es, bajo aquel a quien debe estar sometida y sobre aquello que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que ella debe regir.[6]

Quien se conoce y obra conforme a la ley de su ser, es sabio y por tanto feliz. «Llamo sabios, no a los hombres prudentes e inteligentes, sino a aquellos que poseen un conocimiento lo más

[3] *LArb* II 9 26 PL 32 1254.
[4] *Ibidem*.
[5] *Sol* II 1 1 PL 32 885.
[6] «Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsam cognoscat? Credo, ut seipsam cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.» *Trin* X 5 7 PL 42 977.

perfecto posible de sí mismos y de Dios y llevan una vida y conducta moral conforme con este conocimiento.»[7]

Hasta aquí hemos expuesto un aspecto de la noción agustiniana de sabiduría: el conocimiento de la verdad del hombre como condición necesaria (junto con la práctica de la verdad) de la *beata vita.*

Pero hay un segundo aspecto, un segundo plano, siempre presente, aunque no siempre aludido, que transforma la herencia griega y suprime todo rastro de intelectualismo en la noción agustiniana de sabiduría. Es éste: la Sabiduría es una Persona, el Hijo de Dios, a quien la Sagrada Escritura llama la Sabiduría del Padre.[8] La verdad en cuyo conocimiento y posesión consiste la felicidad es una Verdad subsistente y personal, es Dios. *Et ipsa est beata vita gaudere de Te, ad Te, propter Te.*[9] Ahora tenemos completa la concepción agustiniana de la sabiduría.

Los dos aspectos de sabiduría que hemos desglosado aparecen en la interpretación que da san Agustín de la palabra *philosophia.* Etimológicamente significa amor, no de la ciencia (ἐπιστέη), sino de la sabiduría (σοφία).[10] Esto fue siempre para san Agustín. Apenas hay en su obra filosofía de la naturaleza. Su empeño y su esfuerzo primero van a solucionar el problema esencial: ¿qué es el hombre?, ¿cómo llegar a ser hombre? Por otro lado la Sabiduría es Dios y por tanto el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios *(si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei).*[11] Ahora se ve claro por qué el filósofo, el sabio es feliz: porque ama y posee a Dios que es su verdadero fin. *Quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.*[12]

2. Vimos antes,[13] en general, cómo la iluminación divina es necesaria para que el entendimiento humano pueda llegar a cono-

[7] «Sapientes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eos quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio atque huic cognitioni vita moresque congruentes.» *UCred* 12 27 PL 42 84. En *Retractationes* I 2, corregirá esta afirmación, pero sin variarla en lo esencial. El sabio está en el buen camino: «[Deum] si sequimur bene, si assequimur, nom tantum bene, sed etiam beate vivimus». *MorEccl* I 6 10 PL 32 1315.

[8] 1 Cor 1 24.

[9] *Conf* X 22 32 VEGA 744.

[10] «Philosophia est amor studiumque sapientiae.» *MorEccl* I 21 38 PL 32 1327.

[11] *CivD* VIII lmCCL 47 216.

[12] *CivD* VIII 8 CCL 47 225.

[13] En el capítulo 3.

cer la verdad, cualquier verdad, tanto la de los números como la de la sabiduría.

Veamos ahora, un poco más particularmente, cómo esa iluminación es necesaria para llegar a conocer la verdad de la sabiduría.

Todos desean ser felices, luego conocen (preconocen) la felicidad. Y como la felicidad es inseparable de la sabiduría (de la verdad), si todos desean ser felices, todos desean ser sabios; luego conocen (preconocen) la sabiduría. «Si consta que todos queremos ser felices, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz. En efecto, nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. Y así como antes de ser felices tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que sabemos y decimos con toda seguridad y sin duda que queremos ser dichosos, así también, antes de ser sabios, tenemos impresa en nuestra mente la noción de sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta a ver si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere.»[14]

Más aún, todos los hombres conocen (preconocen) las normas más generales de la sabiduría *(regulae et quaedam lumina virtutum)*, por ejemplo, que lo inferior ha de estar sometido a lo superior, y que las cosas iguales deben compararse entre sí, y que a cada uno se le debe dar lo suyo.[15] Si le preguntamos a un hombre si hay que preferir lo eterno a lo temporal, nos contestará que evidentemente sí. ¿Quién se lo ha enseñado sino el Maestro interior?

Todas estas verdades, lo mismo que las verdades de los números, no vienen de fuera, son interiores; no son subjetivas, no son mías ni tuyas, sino objetivas, comunes a todos y superiores a todos. «Estas a manera de normas y luminares de las virtudes son verdaderas e inmutables, y todas y cada una están al alcance de todos y todos, en común [*communiter*], pueden conocerlas con su propia

[14] «Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate quam sapientiam vocamus cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.» *LArb* II 9 26 PL 32 1254-1255.

[15] *LArb* II 10 28.

razón.»[16] Estas verdades sólo pueden tener origen y fundamento en la Verdad. Dios nos ilumina para que las conozcamos, nos las enseña, las imprime en nosotros.[17]

Hay día vemos, como dijimos más arriba,[18] que basta, para explicar el hecho, la presencia de Dios en nuestro espíritu y su imagen impresa en él. Le basta al espíritu la noción *(Vorverständnis)* de bien moral, para ver a su luz la verdad de los principios morales. Pero ese mínimo de iluminación, de impresión es necesario. Quien absolutamente ignorase el bien y el mal nunca vería hechos morales... Aquí reside lo definitivo de la aportación agustiniana.

En resumen, «hay en el agustinianismo una iluminación física y una iluminación moral comparables en todos sus aspectos a la iluminación intelectual y fundadas en las mismas bases metafísicas. Lo que no se basta en el orden del ser ni, por lo mismo, en el orden del conocer, no puede bastarse tampoco en el orden del hacer.»[19] Lo que son los primeros principios del conocimiento respecto de la razón eso son los primeros principios de la moral respecto de la sabiduría. Hay en nosotros una especie de ley *(lex intima)*, suma de prescripciones e imperativos de nuestra conciencia, cuyas reglas son otras tantas evidencias primeras y que llama-

[16] «Satis est quod istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis.» *LArb* II 10 29.

[17] «Toutes les vertus sont des habitudes stables de bien agir et, comme telles, elles se fondent sur des jugements vrais de la raison. Or, ces jugements sont de même nature, qu'ils portent sur ce que les choses doivent être ou sur ce que les hommes doivent faire. Lorsque je dis que le meilleur est préférable au bien, que tout acte humain doit respecter l'ordre, que la volonté doit faire régner la justice autant qu'il est en elle, je profère des vérités aussi nécessaires que la définition du cercle ou celle de l'unité. Ces nécessités éternelles et immuables, comment les tirerais-je soit des choses, soit de mon esprit, qui sont ici comme ailleurs du muable et du contingent? En réalité, il faut que je reçoive de l'étreinte divine les semences de mes vertus comme je reçois celles des sciences. Dieu ne m'illumine pas seulement de la lumière des nombres, il m'éclaire encore de la lumière de la sagesse, si bien que ma vie morale, comme ma connaissance scientifique, atteste sa présence intime en moi, au fond de cette mémoire métaphysique sur l'importance de laquelle nous aurons plus tard à revenir.» E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, vol. I, París, 1932, p. 143.

[18] En el capítulo 3.

[19] E. GILSON, *Introduction...*, p. 158. Cfr. algunos textos más adelante, en las notas 57-59.

mos *ley natural*[20] y que no es más que la copia, en nuestra alma, de la *ley eterna,* que subsiste inmutablemente en Dios.[21]

La exigencia fundamental que esta ley eterna impone al universo en general y al hombre en particular es el orden: *ut omnia sint ordinatissima.*[22]

II. *EL ORDEN DEL AMOR*

Las esencias eternas y las cosas temporales que participan de estas esencias forman una jerarquía de realidades superiores o inferiores unas a otras. La ley eterna, según la célebre definición agustiniana, impone respetar esta jerarquía: *Lex eterna est ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens perturbari vetans.*[23]

Las cosas *están* ordenadas; regidas por leyes físicas, observan necesariamente el orden natural. El hombre *tiene que* ordenarse, aceptando y cumpliendo libremente la ley moral.

Ahora bien, la opción moral es obra de la voluntad. *Homines sunt voluntates,* dirá san Agustín, el hombre será lo que sea su voluntad. La voluntad impera en todas las operaciones del alma. El hombre estará ordenado si su voluntad está ordenada.

Y ¿cuál es el principio por el que se mueve la voluntad? El amor, responde san Agustín, el amor es el peso *(pondus)* del alma.

Según la física griega, todo cuerpo es atraído por un como peso natural hacia determinado lugar del universo. El lugar del fuego es arriba de todo, el del aire debajo del fuego, el de la tierra abajo de todo, el del agua encima de la tierra. Esta tendencia connatural hace que el fuego suba y que la piedra caiga.

San Agustín concibe de manera análoga el dinamismo de la voluntad. En el alma, como en el cuerpo, hay un peso que la impele sin cesar y la mueve a buscar el lugar natural de su reposo: es el amor. *Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror.*[24]

[20] Cfr. *Enarr* 57 1 PL 36 673.

[21] «Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, un tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo et vivendo custodiunt diligentius.» *Ord* II 8 25 PL 32 1006.

[22] «Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem et est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.» *LArb* I 6 15 PL 32 1229.

[23] *C. Faustum manich,* XXII 27 PL 42 418.

[24] *Conf* XIII 9 10 VEGA 912. «Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis nisi quod animae amoribus suis. Nam sicut corpus tamdiu

Si el amor es el motor íntimo de la voluntad y la voluntad es el hombre, habrá que concluir que el amor es algo esencial en el hombre. Y que por tanto la moral no puede consistir en la supresión del amor. «¿Qué os decimos, que no améis? ¡Dios nos libre! Inertes, muertos, miserables seríais, sin amar nada. Amad, pues, pero mirad bien qué es lo que habéis de amar».[25] La virtud no consiste en no amar, sino en amar lo que debe ser amado. «No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor.»[26] *Un amor ordenado*, así ha definido san Agustín la virtud: *definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris.*[27] Un amor que ama ordenadamente, según el valor del objeto amado, que ama más lo superior que lo inferior, lo eterno que lo temporal... «Todo lo que Dios creó es bueno..., pero el alma racional, para proceder rectamente, ha de guardar el orden, subordinando con reflexión y criterio lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno.»[28] En definitiva, siendo Dios el ser supremo, el amor será ordenado si ama a Dios por encima de todas las cosas. Este amor a Dios san Agustín lo llama caridad *(caritas)*.[29] Finalmente llama también caridad al amor sobrenatural con que amamos y poseemos a Dios.

Esta misma exigencia de orden en el amor la expresa san Agustín de otro modo, al decir que hay que usar *(uti)* de los medios y gozar *(frui)* de los fines. Gozar, en efecto, es hacer fin de un objeto: *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.*[30] Usar en cambio es hacer de un objeto medio para alcanzar el fin: *utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est.*[31]

nititur pondere, sive deorsum versus sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat... sic animae ad ea quae amant propterea nituntur ut perveniendo requiescant.» *Epist* 55 10 18 PL 33 212-213. Cfr. *CivD* XI 28 CCL 48 348.

[25] Cit. por E. Gilson, *Introduction...*, p. 167.

[26] «Nolo ut habeas nullum amare, sed ordinatum volo.» *Sermo Lambot 2* PLS 2 755.

[27] *CivD* XV 22 CCL 48 488. «Ille iuste et sancte vivit qui ordinatam dilectionem habet.» *Doctr. christ.*, I 27 28 PL 34 29.

[28] «Sicut enim bona sunt omnia quae creavit Deus... ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligendo, pendendo, subdat minora maioribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporala sempiternis.» *Epist 140* 2 4 PL 34 539.

[29] Otras veces llama caridad, en general, a todo amor ordenado: «vitus est caritas qua id quod diligendum est diligimus" (*Epist 167* 4 15) y llama «cupiditas» al amor desordenado.

[30] *Doctr. christ.*, I 4 4 PL 34 20.

[31] *Trin* X 10 13 PL 42 981.

El orden está en usar de lo que es medio y gozar sólo de lo que es fin:[32] *nec est alia vita hominis vitiosa atque culpabilis quam male utens et male fruens.*[33] Y puesto que en definitiva sólo hay un fin último y supremo, no subordinado a ningún otro, que es Dios, el orden pide gozar sólo de Dios: *solo Deo fruendum.*[34]

III. *LA PAZ*

Ordenado el amor, el hombre halla la paz. «El amor es mi peso», el amor tiende a su «lugar» y el lugar del hombre es Dios: *fecisti nos ad Te.* Cuando, pues, el hombre tiene su amor ordenado y ama a Dios sobre todas las cosas, descansa, halla la paz. «Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos levanta allá... El peso no es sólo hacia abajo, sino al lugar de cada cosa: el fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar... Las cosas menos ordenadas están inquietas: ordénanse y descansan.»[35] *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.*[36]

Por otro lado hemos visto que el hombre *in quadam medietate positus est,* por encima de los cuerpos, por debajo de Dios, Creador suyo y de los cuerpos.[37] Consecuentemente el orden pide que se someta a lo superior, a Dios, y que no se deje someter por lo inferior. Pero es que este orden es precisamente la paz. *Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro... tu maiori, minor tibi.*[38] Y comentando la bienaventuranza evangélica: «Los pacíficos son aquellos que ordenando todos sus actos y sometiéndolos a la razón, esto es, a la mente y al espíritu, y teniendo dominadas las pasiones, se convierten en reino de Dios [*fiunt regnum Dei*]. En ellos todo está ordenado, de modo que lo superior y más valioso del hombre es lo que tiene el mando, sin resistencia por parte de la sensibilidad que nos es común con los animales; y aquella facultad superior, es decir, la mente y razón, está sometida a lo que la

[32] «In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus.» *Doctr. christ.*, I 22 20 PL 34 26.

[33] *Trin* X 10 13.

[34] Cfr. *Doctr. christ.*, I 22 20-21.

[35] *Conf* XIII 9 10 Vega 912.

[36] *Conf* I 1 1 Vega 325.

[37] *Epist 140* 3 PL 34 539.

[38] *Enarr 143* 6 PL 36 1860.

supera, que es la misma Verdad, el unigénito Hijo de Dios. Y no podrá la razón dominar a sus inferiores si no se somete ella a su superior. Esta es la paz que se da en la tierra a los hombres de buena voluntad.»[39] Recojamos finalmente la célebre definición: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis.*[40]

Llegados aquí podemos ya salir al paso de la acusación de eudemonismo que se le ha hecho a la moral agustiniana; una moral, se ha dicho, centrada en la búsqueda de la felicidad.

Esta objeción parece olvidar todo un aspecto del pensamiento de san Agustín sobre el fin del hombre.

La moral agustiniana es, a la vez, un eudemonismo y un deontologismo. Así como nunca separó Agustín la *beata vita* de la verdad, así nunca la separó del orden. Y lo primero fue siempre para él la verdad y el orden. Lo primordial en su moral es un deontologismo severo que prescribe la observancia del orden, de la *lex aeterna.* Y no como un medio para ser feliz, sino como un fin último: hay que amar a Dios sobre todo, hay que hacer fin sólo de Dios. Pero ocurre que inseparablemente, la observancia del orden trae consigo la paz. No puedo alcanzar la paz más que observando el orden, y no puedo observar el orden sin alcanzar por ello mismo la paz. No puedo hallar la felicidad más que amando a Dios sobre todo, y no puedo amar a Dios sobre todo sin ser feliz.[41] Deontologismo y eudemonismo no son más que las dos caras de una misma realidad.

[39] «Pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei: in quo ita sunt ordinata omnia ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia; atque idipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiciatur potiori, quod est ipsa veritas unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest nisi superiori se ipse subiciat. Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis; haec vita comsummati perfectique sapientis.» *De serm. dom. in monte* I 2 9 PL 34 1233.

[40] *CivD* XIX 13 CCL 48 679. Todo este libro es un tratado sobre la paz, en todos sus aspectos, desde el metafísico al social. En el aspecto social el orden se llama justicia, pero la concepción es la misma: «cuique suum ius, suum locum» (*CivD* XIX 13); «causa pacis, iustitia» (*Ibid.*, XIX 27); «fac iustitiam et habebis pacem» (*Enarr 84* 12).

[41] En este mundo de manera incoada; estamos en el buen camino...

IV. *DOS AMORES Y DOS INQUIETUDES*

Hasta aquí hemos hablado de un *peso* del alma y de un *lugar* donde el alma descansa. Pero la realidad, la realidad histórica humana es más compleja.

Hay dos clases de desorden y de inquietud. La inquietud del que no ha alcanzado el fin, pero tiende hacia él, está en camino. No está ordenado todavía, pero se está ordenando. Esta etapa de ordenación puede verse como desorden. Si agitamos un recipiente con agua y aceite y luego lo dejamos reposar, la mezcla está desordenada, inquieta, mientras se ordena y busca el reposo: el agua debajo, el aceite encima.

Pero hay una segunda inquietud. La del que, sin dejar de tender a su fin por el dinamismo natural de su ser, tiende a la vez con su voluntad en sentido contrario a aquél. Esta inquietud es una *tensión* entre dos tendencias opuestas.

Pues bien, la primera sería la inquietud de una hipotética humanidad sin pecado. Un hombre inocente no haría otra cosa, en el tiempo de la historia, que caminar hacia Dios, para llegar a ser hombre. La segunda es la inquietud del hombre real, que es a la vez imagen de Dios y pecador; que tiende hacia Dios que es su origen y su fin y, a la vez, se aparta de Dios.

La teoría de los *dos amores*, que san Agustín aplica a la teoría de la historia, tiene además una dimensión antropológica.[42] Hay en el hombre, en cada hombre, a nivel de tendencia natural, un *amor Dei usque ad contemptum sui* y un *amor sui usque ad contemptum Dei.*[43] El hombre tiende hacia Dios como a su fin, como al lugar de su reposo, de su paz. Y a la vez rechaza a Dios, porque le impide centrarse en sí mismo, hacerse fin de sí mismo. Prefiere un ensimismamiento mortal y destructor a una enajenación vivificante y salvadora en Dios.

Homo duplex. En la naturaleza histórico del hombre hay dos centros de gravedad. Por un lado, aun después del pecado original, el hombre sigue siendo imagen de Dios[44] y está orientado a Dios

[42] Cfr. R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958.

[43] *CivD* XIV 28 CCL 48 451.

[44] Una imagen «deformada», que necesita «reformación» (cfr. *Retract.* II 24 2), pero al fin imagen de Dios: «non in eo penitus extincta est velut quaedam scintilla rationis, in qua facta est ad imaginem Dei» (*CivD* XXII 24). Y este extraordinario texto: «Quoniam exsulavimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, beatitudinem quaereremus (nec mori enim

con todo su ser: *conversio ad Deum*. Por otro lado, el hombre es pecador y el pecado introduce en él una orientación nueva y contraria a la primera: *conversio abs Deo.*

En el hombre hay dos pesos *(pondus):* uno *exotérico,* que lo lleva *(feror)* a su lugar, a su fin; y otro esotérico, que le impide ir allá. Al hombre ahora le cuesta ir a Dios. Para salir de sí mismo y enajenarse en Dios, tiene que vencer el peso que le lleva a ensimismarse: *rapiebar ad Te decore tuo, moxque diripiebar abs Te pondere meo.*[45]

H. König ha hablado de dos inquietudes de signo opuesto: *Unruhe* y *Unrast.* «La inquietud *(Unruhe)* del corazón es el núcleo de la antropología agustiniana. Es la categoría fundamental del ser humano y tiene valor positivo. Pero no debe confundirse con otra inquietud *(Unrast),* que lanza al hombre hacia la multiplicidad de las cosas, hacia la dispersión y la disipación.» Un *pondus* hacia Dios *(ad Te):* el hombre va a Dios por todo lo que tiene de ser. Un *pondus* contra Dios *(abs Te):* el hombre se aparta de Dios por todo lo que tiene de nada, es decir, porque ha sido hecho de la nada. Un peso hacia el Bien y el Ser y un peso hacia el pecado y la nada (*nequitia = nec quicquam,* repite san Agustín). «El hombre está distendido, atraído simultáneamente por lo finito y por el Infinito y ha de optar por el *ad te* o por el *abs te.*»[46]

Esta es la verdadera imagen de la inquietud humana. No sólo una *tendencia* hacia Dios, una búsqueda del Ser a través y por encima de los seres, sino una *tensión* entre dos tendencias, el *amor Dei* y el *amor sui.* Mejor dicho, una tendencia hacia Dios, indestructible, siempre presente, pero retardada, obstaculizada, abortada muchas veces, por el peso del pecado, por el egoísmo estéril y la fascinación de lo temporal y de la nada.[47]

nec falli nec perturbari volumus); missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae, quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus, sed illud ab ista esse redeundum, unde nisi penderemus hic ea non quaereremus». *Trin* IV 1 2 PL 42 887.

[45] *Conf* VII 17 23 VEGA 588. Cfr. *Sermo 96* sobre la «abnegatio» evangélica. Este desquiciamiento radical, esta división íntima del ser humano aparecerá también en la simultánea atracción del bien y del mal, de la virtud y del vicio, que tan dramáticamente ha expresado san Agustín, especialmente en *Las confesiones.*

[46] H. KÖNIG, *Das organische Denken Augustins,* Munich, 1966, pp. 160-161.

[47] Nótese cómo, para san Agustín, la ascesis no es una lucha entre el alma y el cuerpo, sino una lucha, dentro del alma, de las dos voluntades, el *amor Dei* y el *amor sui.* «Et ista controversia in corde meo non nisi de meipso adversus meipsum.» (*Conf* VIII 27.) Sus primeros escritos sí están afectados de neoplatonismo moral.

Aquí entraría la teología de la gracia. El hombre necesita un auxilio, un restaurador, un Salvador. El hombre no puede llegar a ser hombre más que con la gracia de Cristo. El humanismo agustiniano es un humanismo cristiano.

V. *EL HOMBRE, SER PARA DIOS*

1. El fin del hombre es Dios y sólo Dios« Sólo en el Ser *(summe esse)*, que reúne en sí y desborda infinitamente todo el bien desparramado por los seres, halla el hombre la paz. *Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón no halla descanso (inquietum) hasta que descansa (requiescat) en Ti.*[48] Sólo al Ser estable, inmutable *(incommutabile esse)* tiende el hombre, arrastrado por el torrente de la temporalidad: *EST illud simplex quaero, EST verum quaero, EST germanum quaero...*[49]

Si sólo Dios es el fin del hombre, es que el hombre supera infinitamente al hombre.[50] Esta misteriosa grandeza del hombre es una afirmación central del pensamiento agustiniano. San Agustín, que habló como pocos de la *miseria* humana, habló también como pocos de la *grandeza* humana. *Grande profundum est ipse homo.*[51] El hombre es *capax Dei* y, por tanto, *praeter Deum nihil sufficit.*[52] «¡Cuán grande has hecho la criatura racional, a quien no le basta para reposar y ser feliz nada que sea menor que Tú, y por tanto ni ella se basta a sí misma!»[53]

El humanismo agustiniano es un humanismo abierto. La capacidad infinita de su espíritu impulsa al hombre siempre adelante, a la búsqueda de más ser para ser más. Y el Ser infinito que es el fin del hombre posibilita el avance y el crecimiento indefinido: siendo infinito el Ser es inagotable. «Para que se le busque cuando todavía no se le ha hallado, está oculto; para que, una vez hallado, se le siga buscando, es inmenso. En este mundo, busquémosle sin

[48] «Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.» *Conf* I 1 1 VEGA 325. La patria del alma es Dios: cfr. *De quant. animae* 1 2 PL 32 1035.

[49] *Enarr 38* 7 PL 36 419.

[50] «L'homme passe infiniment l'homme.» PASCAL, *Pensées*, fr. 434.

[51] *Conf* IV 14 22 VEGA 452.

[52] *Sermo 335* 2 PL 38 1470.

[53] «Ostendis quam magnam rationalem creaturam feceris cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid Te minus est ac per hoc nec ipsa sibi.» *Conf* XIII 8 9 VEGA 910.

cesar y que el fruto del hallazgo no sea el fin de la búsqueda.»[54] El hombre no es un ser descansado, satisfecho consigo mismo y contento en el mundo ante Dios; la existencia humana es un esfuerzo y una lucha para llegar a Dios a través del mundo: la grandeza del hombre es dinámica.[55] «No te contentes nunca con lo que eres, si quieres llegar a ser lo que no eres. Sentirte satisfecho es pararte en el camino y cuando dices: basta, es que estás muerto. Progresa siempre, camina siempre, avanza siempre.»[56]

Dios es el fin del hombre porque es su principio, su Creador. El hombre va a Dios porque viene de El: *fecisti nos ad Te.* Hay una triple causalidad de Dios respecto del hombre (y del universo) y correspondientemente una triple dependencia del hombre respecto de Dios. «Si nuestro ser procediera de nosotros mismos, también seríamos el origen de nuestra sabiduría, sin tener que aprenderla de un maestro; y seríamos principio y fin de nuestro amor y nos bastaríamos para ser felices, sin necesidad de gozar de otros bienes. Pero ahora, como tenemos necesidad de Dios creador para ser, así también tenemos necesidad de Dios doctor para conocer la verdad y, para ser felices, necesitamos de Dios dador de la alegría interior.»[57] Los textos son innumerables a lo largo de la obra agustiniana. Dios es causa del mundo, luz de la verdad y fuente de la felicidad.[58] *Ipse nobis est initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi.*[59] «San Agustín es sin duda uno de los pensadores que

[54] «Ut inveniendus quaeratur occultus est, ut inventus quaeratur immensus est... Hic autem semper quaeramus et fructus inventionis non sit finis inquisitionis.» *Ioan 63* 1 PL 35 1803. Cfr. *Trin* XV 2 2 PL 42 1057.

[55] «Der Mensch ist eine dynamische Grösse.» E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934, p. 91.

[56] «Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum est. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi.» *Sermo 169* 18 PL 38 926.

[57] «Si natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus et ad nos relatus ad bene vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret. Nunc vero quia natura nostra ut esset Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus suavitatis intimae largitorem.» *CivC* XI 25 CCL 48 345.

[58] «Causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis.» *CivD* VIII 10 CCL 47 227.

[59] *C. Faustum manich.*, XX 7 PL 42 372. «Quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum; quod ab illo nobis est et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae.» *CivD* VIII 9 CCL 47 225.

han puesto más de relieve la dependencia radical del hombre respecto de su Creador.»[60]

2. La relación fundamental del hombre con Dios, en el pensamiento agustiniano se puede formular con una palabra muy actual: alienación o enajenación. El hombre, para ser hombre, ha de enajenarse en Dios. Hay una enajenación necesaria y salvadora.

El hombre es un ser-para-Dios. El hombre no es fin de sí mismo, su fin está en «Otro». El hombre es un ser ec-stático: para ser él mismo ha de salir de sí y enajenarse en este Otro que es su fin.

Pero esta enajenación no enajena, porque Dios no es totalmente «otro» para el hombre. Es *intimior intimo meo* y *plus moi-même que moi.*[61] A la vez que infinitamente trascendente Dios es infinitamente inmanente al hombre.

He aquí entonces la paradoja y el drama humanos. Enajenándose en Dios, el hombre se ensimisma; sometiéndose a Dios se libera. Caminando hacia Dios, el hombre camina hacia sí mismo y en Dios llega a ser hombre. Pero ensimismándose el hombre se enajena. Negándose a salir de sí mismo, avaro de su autonomía y autarquía, el hombre queda enajenado. Alejándose de Dios, se aleja de sí mismo. Privado de Dios, el hombre no llega a alcanzar su talla de hombre. «Por no sé qué extraña manera aquel que se ama a sí mismo y no a Dios, no se ama; y aquel que ama a Dios y no a sí mismo, ése se ama. Y es que si el hombre no puede vivir de sí mismo, cuando se ama a sí mismo muere. Y no puede decirse que se ama aquel que al amarse perece.»[62]

La filosofía se queda aquí. Pero la teología da un paso más. La teología conoce una segunda enajenación necesaria. Hemos visto que en el hombre no hay simplemente una tendencia *(pondus)* al ser, sino también y a la vez una tendencia a la nada y que esta segunda tendencia obstacuiza y retarda la realización de la primera. Pues bien, la teología sabe que el hombre, además de un ser creado, es pecador. Sabe que el hombre necesita ser liberado por la gracia de Cristo del peso del pecado y de la nada, para poder ir a Dios.

[60] A. SOLIGNAC, «L'existentialisme de saint Augustin», en *Nouv Rev Theol* 70, 1948, 16.

[61] «Quis tam tuus quam tu? Et quid tam non tuum quam tu, si alicuius es quod es?» *Ioan 29* 3 PL 35 1629.

[62] «Nescio quo inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se: non enim se amat qui ne vivat.» *Ioan 123* 5 PL 35 1968. Cfr. todo el sermón 96.

Esta es la segunda enajenación. No solamente depende el hombre del Dios creador, sino también del Dios Salvador. No sólo debe enajenarse en Dios, sino también en el Dios-Hombre, Jesucristo. Y esta segunda enajenación es condición de posibilidad de la primera. Sin Cristo el hombre no puede ordenarse ni por tanto alcanzar la felicidad. Sin Cristo no puede el hombre enajenarse en Dios, no puede por tanto llegar a ser hombre. «Háganse lo que no son, para que puedan seguir siendo lo que son, esto es, háganse católicos, para poder seguir siendo hombres. Para que no perezca en el hombre la criatura de Dios, que advenga la gracia de Dios.»[63]

[63] «Fiant quod non sunt ut possint servare quod sunt, hoc est, fiant catholici ut possint servare quod homines sunt. Ut non in illis pereat Dei creatura, accedat Dei gratia.» *Sermo 139* 5 PL 38 772. Cfr. K. RHANER: «Dans l'économie divine telle qu'elle est réalisée, implicant le don surnaturel que Dieu a fait de luimême, toute réalité naturelle est ordonnée à la grâce de façon si intime qu'elle ne peut garder son intégrité elle-même, ni parvenir á son achèvement, qu'à la condition de s'insérer dans le monde de la grâce et de la Rédemption». *Mission et grâce*, vol. I, París, 1962, p. 77.

6

El sentido de la historia

Introducción

¿Es posible una filosofía de la historia? La reflexión de san Agustín sobre la historia ¿es filosofía o teología? Antes de entrar en la exposición del pensamiento agustiniano, respondamos brevemente a estas dos preguntas.

1. *¿Filosofía o teología de la historia?*

Generalmente hoy día los pensadores cristianos niegan la posibilidad de una auténtica filosofía de la historia.

H.-I. Marrou, en su reciente *Théologie de l'historie,* establece: *a*) a nivel empírico o racional, el historiador o el filósofo son incapaces de descubrir un sentido en el acontecer histórico. «Para poder responder con seriedad a la pregunta: ¿cuál es el sentido de la historia?, sería necesario poder abarcar con una sola mirada la totalidad de lo que ha pasado, de lo que pasa y de lo que pasará. Sí, haría falta ser Dios... De ahí su aversión [del autor] profunda, visceral hacia todas las tentativas de filosofía de la historia, que se han sucedido en Occidente desde hace dos siglos.» *b*) Sólo la revelación cristiana nos enseña cuál es el sentido de la historia.[1]

[1] París, 1968, pp. 26-27. Cfr. J. Chaix-Ruy: «Apte à opérer des synthèses partielles, à reconnaître certains enchaînements de faits et d'événements..., la pensée n'est pas capable de découvrir, à elle seule, dans le temps qui la divise, l'explication totalisatrice». *Saint Augustin. Temps et histoire,* pp. 96-97. También J. Maritain: *Humanisme intégral,* París, 1936, p. 245.

J. Pieper señala las dos limitaciones esenciales a toda reflexión puramente racional sobre la historia: *a*) la historia es proceso, acontecer a lo largo del tiempo; ella «sigue su curso». Ahora bien, este «curso» no es aprehensible sin una representación del «de dónde» y el «adónde»; explícitamente o no, toda idea de la historia está determinada por una concepción, sea de la índole que sea, del comienzo y del fin... Ahora bien, del comienzo y del fin de la historia no hay experiencia humana; *b*) la pregunta del que filosofa sobre la historia, esto es, la pregunta de un hombre que mira al conjunto y a la raíz de las cosas dice: ¿qué es verdaderamente lo que aquí pasa? Si alguno respondiese: lo que está pasando es la decadencia de una cultura o el surgimiento de un imperio mundial o una evolución económica o se está desarrollando una lucha de clases, entonces la cuestión filosófica ¿qué es lo que ocurre en la historia propiamente y en el fondo? permanecería intacta después de tales respuestas. Pues lo que auténticamente y en el fondo pasa en la historia es la salvación y la condenación. Pero éstos son conceptos captables únicamente por revelación.[2]

La explicación última y total del hecho histórico sólo puede darla una teología de la historia, a la escucha de la Palabra del Dios Creador y Salvador.

Pero notemos con P. Brezzi que esa misma teología de la historia sólo podrá darnos el sentido, los principios... No es posible, ni siquiera a nivel teológico, una sistematización acabada ni una total eliminación del misterio de la historia. «Tampoco es plenamente satisfactoria la terminología propuesta recientemente, a saber, "teología de la historia", aun siendo ciertamente mejor que la precedente. Porque esta teología no puede pretender una sistematización lógica del material documental o una reducción a constantes o leyes fijas, cosas todas inconcebibles en la historia, que es fruto de la libre decisión del hombre y es imprevisible en sus desarrollos y en sus innumerables y siempre nuevas manifestaciones. La teología de la historia intenta solamente indicar que la revelación ofrece algunos puntos firmes, da orientaciones y establece los términos esenciales tanto de la historia como sobre todo de la vida humana misma, dejando después vasto campo libre a la actuación de cada uno y a su personal responsabilidad.»[3]

De hecho san Agustín ha unificado la historia a la luz de la

[2] *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid, 1958, pp. 23-25.

[3] «Il carattere e il significato della storia nel pensiero di sant'Agostino», en *Rev Etud August* 1, 1955, 159.

Revelación y no de la sola razón. Nos ha dado una teología y no una filosofía de la historia.[4]

San Agustín no hace historia, como Tucídides o Ranke; ni filosofía de la historia, como Hegel o Marx, sino teología de la historia. Esto quiere decir que aplica un método teológico, es decir, que interroga en primer lugar a la Revelación y que utiliza la razón subsidiariamente.[5]

2. *Concepciones metahistóricas*

Llamamos *metahistórica* toda reflexión sobre la historia que supere el nivel empírico y fenomenológico del historiador y busque la explicación última de la realidad histórica. Las actitudes metahistorias posibles quedan reflejadas en el siguiente esquema.[6]

1) A-historismo
2) Filosofía de la historia:
   a) anti-historismo
   b) historismo
3) Teología de la historia

La teoría del eterno retorno es en rigor una negación de la historia y debe catalogarse como *a-histórica* (griegos, Nietzsche).

Las concepciones metahistóricas fundamentales son dos: *Filosofía de la historia* y *Teología de la historia.*

La primera afirma que es posible resolver con sola la reflexión racional el problema del sentido de la historia. Dentro de esta primera actitud cabe destacar dos actitudes opuestas, que llamamos *antihistorismo* e *historismo.* El antihistorismo, frente a la realidad del mal en la historia, declara que la historia es irracional y que literalmente no tiene sentido (Sartre, Camus...). El historismo afirma por el contrario la racionalidad total de la historia, pretende que la filosofía puede resolver el problema histórico y llega incluso a formular las leyes del desarrollo histórico (Hegel). Esta actitud niega o no tiene suficientemente en cuenta la realidad del mal.

La segunda concepción metahistórica fundamental acepta en

[4] Cfr. U. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, 1953, p. 29.

[5] Cfr. E. STAKEMEIER, *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn, 1955, p. 30.

[6] Sugerido por CHAIX-RUY, «Anti-historisme et théologie de l'histoire», en *Recherches augustiniennes*, vol. I, 1958, 287-302.

parte la tesis del antihistorismo y declara que la presencia del mal en la historia la hace, si no irracional y absurda, sí incomprensible e inexplicable para la razón sola y que hay que acudir por tanto a una explicación *suprarracional*.[7] La historia no es absurda, es *misteriosa*. El problema de la historia tiene solución, pero no a nivel de razón, sino a nivel de fe. Sólo por una revelación de Dios podemos conocer el sentido de la historia.

I. *CONCEPCION LINEAL DEL TIEMPO DE LA HISTORIA*

1. *Concepción cíclica del tiempo*

El mundo precristiano se representaba el curso del tiempo en forma circular. Así como durante el año se suceden las estaciones, primavera, verano, otoño, invierno, del mismo modo las edades históricas se suceden unas a otras en un curso circular: edad de oro, de plata, de bronce, de hierro. Después de esta última viene una nueva edad de oro y recomienza la eterna rotación.

El pensamiento de la India concibe períodos históricos sin fin, que en un eterno retorno levantan la cultura humana a su más alto grado de floración y luego la hunden otra vez en la barbarie, en un continuo movimiento de ascensión y decadencia simbolizado en la rueda en movimieno, cuyos radios ascienden y descienden sin cesar. Todo lo que ahora sucede sucedió ya infinitas veces y volverá a suceder otras tantas. Nada hay nuevo bajo el sol.[8]

Algunos filósofos cristianos, escribe san Agustín, admitieron un tiempo cíclico *(circuitus temporum)*. Según ellos, en la realidad siempre aconteció lo mismo, constantemente renovado y repetido, y siempre ocurrirá lo mismo en el rodar de los siglos que vienen y se van. Así por ejemplo la enseñanza de Platón en Atenas, en la Academia, es un hecho que se repitió innumerables veces tiempo atrás, a intervalos muy largos, es verdad, pero ciertos. El mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela, los mismos discípulos se repitieron y se repetirán innumerables veces a lo largo de los siglos.[9]

La razón última de esta concepción circular del tiempo, del

[7] «L'antihistorisme a son complément dans une théologie de l'histoire qui en fixe l'origine [del mal] et l'exacte détermination.» *Ibidem*, p. 295.
[8] Tomo este resumen de STAKEMEIER, *op. cit.*, pp. 21-22. Véase allí bibliografía sobre el tema.
[9] *CivD* XII 14 CCL 48 368-369.

pensamiento precristiano hay que buscarla en la ausencia de la noción de creación y de las importantes consecuencias que de ella se derivan.

Si el mundo no ha sido creado, no tiene principio, ha existido siempre. El mundo y el tiempo son eternos. Si Dios no ha creado el mundo, hay dos realidades básicas y paralelas: Dios y el mundo, eternidad y tiempo. Y estas dos realidades no son convergentes, el tiempo no desemboca en la eternidad. El tiempo, con su eterno retorno, con la repetición indefinida de lo mismo, intenta asemejarse (imitación y símbolo) al instante pleno y permanente de la eternidad.

El pensamiento griego es fundamental y esencialmente dualista. «Dualismo entre el Absoluto y la empiría, lo divino y la materia. Dios no crea el mundo ni al hombre; no lo gobierna, antes lo ignora. El hombre no puede por tanto alcanzar a Dios, sino que tiende perpetuamente hacia El. De donde, no progreso ni desarrollo, sino círculo, eterno retorno y la consiguiente visión pesimista de la vida, por grande que pudiera ser la serenidad, la alegría de vivir y el optimismo congénito del pueblo griego.»[10]

Consecuentemente, si el tiempo del mundo es cíclico, no hay *progreso* real ni auténtico *futuro*, sino solamente *repetición* de lo mismo y *retorno* del pasado. No hay historia.[11]

2. *Concepción lineal del tiempo*

San Agustín recalca, en primer lugar, que la concepción cíclica del tiempo es *inhumana*, incompatible con la felicidad del hombre. Si después de una vida tan llena de miserias y una vez alcanzada con una conducta conforme a la verdadera religión y a la sabiduría la felicidad imperecedera en la presencia de Dios, todavía hay que abandonar esa eternidad y esa verdad y esa felicidad y volver a este mundo de la muerte, del error y del dolor; y esto una y otra vez, sin pausa y sin fin, entonces la felicidad y la salvación del hombre es imposible. «Si sufrimos aquí los males presentes y tememos allí los futuros, siempre seremos desgraciados.»[12]

[10] U. PADOVANI, *op. cit.*, p. 30.

[11] Esta concepción del tiempo lleva consigo la negación de la libertad y de la persona. El hombre no puede modificar el curso de la historia. El hombre no es más que una cosa entre las cosas. Concepción cosmocéntrica.

[12] «Unde fit ut quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminentia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus.» *CivD* XII 21 CCL 48 377-378.

Pero sobre todo san Agustín sabe que la teoría del eterno retorno es *falsa*. San Agustín sabe por la revelación cristiana que la historia no es círculo y repetición, sino camino recto: «Siguiendo el camino recto [*viam rectam*], que para nosotros es Cristo y teniéndole a El por guía y salvador, abandonemos esos círculos vacíos e inútiles».[13] Hay un tono de triunfo y liberación en las palabras de san Agustín, cuando aduce la enseñanza de la Escritura: «Una sola vez murió Cristo por nuestros pecados y una vez resucitado ya no volverá a morir; y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre con El».[14] *Circuli illi iam explosi sunt:* las argollas del tiempo han sido rotas.[15]

Toda la Sagrada Escritura enseña esta nueva concepción del tiempo. Y san Agustín no hace más que explicitar y pensar consecuentemente esta nueva conciencia judeocristiana de la historia.[16]

El Antiguo Testamento empieza con aquellas palabras: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra».[17] He aquí algo totalmente nuevo: el hecho y la noción de creación. El mundo, el tiempo no es eterno, tiene principio, hay un Señor del mnndo y de la historia. «El mundo, al tener un fin, tiene por lo mismo un *sentido*, es decir, a la vez una dirección y una significación.»[18] Laconcepción cíclica del tiempo se debía a la ignorancia del origen y fin del género humano.[19]

Cuando Daniel interpreta el sueño de Nabucodonosor,[20] ve simbolizadas en las diferentes partes de la estatua (de oro, de plata, de bronce, de hierro, de hierro y arcilla) diferentes épocas de la historia, cada vez más decadentes, que desembocan en un «cataclismo» final, la destrucción de la estatua. Pero ahora el ciclo no recomienza: «la piedra que hiriera la estatua se convirtió en una gran montaña, que llenó toda la tierra». La era mesiánica es la última y definitiva época de la historia. El reino del Mesías es el fin de la historia.

[13] «Viam rectam sequentes, quae nobis est Christus, eo duce ac salvatore, a vano et inepto impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus.» *CivD* XII 21 CCL 48 378.

[14] «Semel Christus mortuus est pro peccatis nostris; resurgens autem a mortuis iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur; et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus.» *CivD* XII 14 CCL 48 369.

[15] *CivD* XII 21 CCL 48 379.

[16] Cfr. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, París, 1947, y J. MOUROUX, *Le mystère du temps*, París, 1950.

[17] Génesis, 1.

[18] H. DE LUBAC, *Catholicisme*, París, 1941, p. 99.

[19] *CivD* XII 15.

[20] *Daniel* 2 31 y ss.

Esta concepción del tiempo es marcadamente *lineal*. El curso de la historia empieza en la creación del mundo y corre hacia la instauración y perfección del reino de Cristo. Hay un pasado irrepetible, hay un presente decisivo y hay sobre todo un futuro. El tiempo se concibe, no sólo como línea recta, sino como *tensión* hacia el futuro: *adesse festinant tempora.*

San Agustín recalca, en esta concepción lineal del tiempo, un momento central: la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesucristo. Los tiempos antes de Cristo eran preparación y tensión hacia Él. Los tiempos después de Cristo *proceden-de* y *tienden-a*, son a la vez *retrospectivos:* se sustentan en el Cristo que ya vino, son la incoación de su reino; y *prospectivos:* tienden hacia el Cristo que ha de venir, hacia la plena implantación de este reino.

3. *Concepción «musical» del tiempo*

Será oportuno señalar aquí, a modo de breve nota, lo que Marrou ha llamado «concepción musical del tiempo de la historia», de san Agustín.[21]

San Agustín con una imagen grandiosa ve en la historia entera el poema que recita y modula el Poeta-Dios: *universi saeculi pulchritudo... velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris.*[22] No es una mera imagen. A través de ella se expresa uno de los temas fundamentales del pensamiento agustiniano: la temporalidad esencial del ser finito. Mientras que el Ser Infinito es eterno y condensa todo el ser en un instante pleno, el ser finito es temporal y tiene su ser desparramado por el tiempo; en cada instante de su existencia es y no es, no es lo que ya fue ni lo que todavía no es, lo mismo que una melodía cuando se canta.[23]

Una consecuencia importante para la *antropología* tiene esta concepción agustiniana y es la de afirmarnos como seres históricos, como seres-en-el-tiempo, que llegan a ser en el tiempo; frente a la concepción griega que implicaba una actitud de huida y evasión del tiempo.

Por lo que se refiere a la teología de la historia, que ahora nos ocupa, la concepción musical del tiempo le sirve a san Agustín para poner de relieve el misterio de la historia. No podemos com-

[21] *Op. cit.*, pp. 79-81.

[22] *Epist 138* 1 5 PL 35 527. Cfr. *CivD* XI 18: «... ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen».

[23] Véase el cap. 4: «El Ser y el tiempo».

prender (en su doble sentido de entender y abarcar) el poema de la historia, porque todavía no está terminado. No hemos de juzgar precipitadamente ante los males de una determinada época histórica: pueden ser la disonancia que prepara y se resuelve en el acorde siguiente. Sólo después del tiempo, desde la eternidad, acabado el poema, abarcaremos la totalidad, comprenderemos y alabaremos al Hacedor, al Πνιητής. La Providencia *(moderatio)* de Dios «da un curso ordenadísimo y bellísimo a todas las cosas temporales y transeúntes... Orden y belleza que no podemos nosotros percibir, pero que, si pudiéramos, nos llenaría de inefable dulzura... A los mortales que tienen alma racional Dios les hizo el don de la música, para enseñarles algo muy importante. El artista que compone una canción sabe qué tiempos ha de dar a cada palabra para que sea bella la sucesión de las notas de la canción. Lo mismo Dios y mucho más... Las distintas edades [*temporum spatia*] de las cosas que nacen y mueren son como las sílabas y las palabras de esta especie de cántico maravilloso que es la historia de lo temporal; y Dios las ordena y dirige y no permite que pasen ni más aprisa ni más despacio de lo planeado».[24]

II. *TEOLOGIA DE LA HISTORIA*

Introducción

1. *La caída de Roma y «La Ciudad de Dios»*

La noche del 24 de agosto del año 410, mientras se desencadenaba una gran tormenta, Alarico con sus godos entró en Roma por la Puerta Salaria. Concedió a sus tropas tres días y tres noches

[24] «Moderatio [Dei] scimus omnibus temporaliter transeuntibus rebus, ubi sunt etiam animalium ortus et obitus, cursum ornatissimum atque ordinatissimum dare; sed nos ista sentire non posse, quae si sentiremus, delectatione ineffabili mulceremur... Unde musica, id est, scientia sensusve bene modulandi, ad admonitionem magnae rei, etiam mortalibus rationales habentibus animas Dei largitate concessa est. Unde si homo faciendi carminis artifex novit quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud quod canitur decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat ac transeat; quanto magis Deus, cuius sapientia per quam fecit omnia longe omnibus artibus praeferenda est, nullo in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac verba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico vel brevius vel productius quam modulatio praecognita et praefinita deposcit praeterire permittit!» *Epist 166* 5 13 PL 33 726.

de pillaje y perdonó solamente las iglesias cristianas, en las cuales muchos escaparon a la muerte y a la violencia. Al tercer día, cargados con un inmenso botín, los invasores abandonaron la ciudad dirigiéndose hacia el sur. Una gran masa de fugitivos de Roma e Italia llegaron a Sicilia y al norte de Africa y extendieron la estremecedora noticia de la caída de la Ciudad Eterna.[25]

La resonancia, en todo el Imperio, de este acontecimiento inaudito, fue enorme. San Jerónimo, en Belén, interrumpe su comentario a Ezequiel y exclama: «La antorcha clarísima que iluminaba toda la tierra se ha apagado, el Imperio romano ha sido decapitado y en una sola ciudad ha perecido todo el mundo [*in una urbe totus orbis*]...».[26]

Los paganos, escribe san Agustín, hacían responsable de la caída de Roma a la religión cristiana. El abandono de los antiguos dioses, que habían elevado a Roma a su esplendor y su sustitución por el Dios cristiano eran la causa, según ellos, de la catástrofe. «Por lo cual yo, ardiendo en celo por la Casa de Dios, me determiné a escribir los libros de *La Ciudad de Dios* contra sus blasfemos errores.»[27]

Según esto, *La Ciudad de Dios* ¿es obra de circunstancias, ocasional? Así se ha repetido frecuentemente y a ello dan pie las citadas palabras de san Agustín. Pero la realidad es muy otra. San Agustín empieza a escribir la obra en 412 o 413, dos o tres años después del acontecimiento. La resonancia inmediata del mismo en Hipona hay que buscarla en el sermón *De urbis excidio*, del año 410.[28] La concepción de las dos *Ciudades* es muy anterior al 410 y se halla ya en el *De vera religione*, del 390,[29] y en el *De catechizandis rudibus*, del 399.[30] *La Ciudad de Dios* no es, pues, un escrito improvisado, sino «obra en la que los temas mayores del pensamiento agustianiano iban a hallar su plena eclosión».[31]

[25] Tomo este resumen de E. STAKEMEIER, *op. cit.*, p. 9.

[26] *In Ezech Proph* I PL 25 16. Cfr. el prefacio del libro III: «Quis crederet totius orbis exstructa victoriis Roma corrueret, ut ipsa suis populis et mater fieret et sepulcrum....».

[27] *Retract* II 43 PL 32 648.

[28] PL 40 715-724.

[29] Cap. 27 PL 34 144.

[30] Cap. 31 PL 40 333. Cfr., en general, A. LAURAS-H. RONDET, «Le thème de deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin»; es el cap. II del libro titulado *Etudes Augustiniennes*, París, 1953.

[31] J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et Histoire*, p. 57. Cfr. P. BREZZI, *Analisi ed interpretazione del «De Civitate Dei» di sant'Agostino*, Tolentino, 1960, pp. 12-22 y 72-73.

2. *Plan de «La Ciudad de Dios»*

«La obra me tuvo ocupado durante algunos años porque se me interponían otros mil asuntos, que no podía diferir y cuya solución me preocupaba primordialmente.»[32] Empezada, como se ha dicho, en el 412 o 413, no se terminó hasta el 426 o 427.

Una obra que se arrastra durante casi quince años, que se toma y se abandona una y otra vez, según la mayor o menor urgencia de las ocupaciones y asuntos que asediaban al doctor africano, corría el peligro de resultar un centón, un centón genial en el mejor de los casos. Por esto causa más asombro observar el orden y la claridad del plan, la sólida estructura de la obra, que el mismo autor resume en diferentes ocasiones y que vamos a describir a continuación.

La Ciudad de Dios se divide en dos grandes partes: la primera, *apologética,* comprende los diez primeros libros; la segunda, *teológica,* los doce restantes.

1. La primera parte es una refutación del politeísmo y una respuesta a los que creían necesario restaurar el culto de los dioses. San Agustín resume así el contenido de estos diez libros: «En los cinco primeros de estos diez libros escribo contra los que piensan que deben adorarse los dioses por los bienes de esta tierra; y en los otros cinco contra los que entienden que debe conservarse el culto de los dioses por la vida que ha de venir después de la muerte».[33] Los temas más relevantes de esta primera parte podrían reducirse a los siguientes: por qué buenos y malos se ven envueltos en las mismas calamidades, corrupción de costumbres en la Roma idólatra, sustancial inutilidad del culto idolátrico, inconsistencia del hado (si los romanos alcanzaron tanto poder fue gracias a sus virtudes cívicas), Dios se ha manifestado por medio de las Escrituras y de la Revelación.[34]

2. La segunda parte, positiva, es una exposición de la teología cristiana de la historia. Se divide en tres partes de cuatro libros cada una. «Los cuatro primeros libros tratan del origen de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo; los cuatro siguientes, de su

[32] *Retract* II 43 PL 32 648.
[33] *CivD* X 32 CCL 47 314. Cfr. *Retract* II 43 2.
[34] Cfr. P. BREZZI, *Analisi ed interpretazione...* p. 29.

desarrollo y progreso; los cuatro últimos, de los fines propios de cada una.»[35]

a) *Exortus* (XI-XIV): origen de las dos *ciudades*. Asienta los dos misterios que más iluminan el problema de la historia: la Creación y la Caída. Origen del mundo y del hombre; origen del mal, que es el pecado y la muerte, pena del pecado.[36]

b) *Excursus* (XV-XVIII): desarrollo de las dos *ciudades*. Esta parte se divide en tres secciones. La *primera* abarca la historia desde Caín y Abel hasta Abraham, tiempo en el cual las dos *ciudades* caminan confusas e indiscriminadas (XV-XVI 34). La *segunda* sección se extiende desde Abraham hasta Cristo y trata separadamente de la historia de la Ciudad de Dios, tipificada ahora en Israel (XVI 34-XVII). La *tercera* trata a su vez separadamente la historia de la ciudad terrena desde Abraham hasta Cristo (XVIII).[37]

c) *Fines* (XIX-XXII): fin y destino de las dos *Ciudades*. La *paz* es la meta tanto del dinamismo espiritual de la persona, como de la dinámica de la historia universal (libro XIX). Pero esta paz sólo la alcanza la Ciudad de Dios, mientras que la Ciudad terrena se ve por siempre separada de su fin.

San Agustín, en su estudio de la historia de las dos ciudades, no va más allá de Cristo y el primitivo cristianismo. Y por esto ha podido calificar Dempf la obra agustiniana como una *vorgeschichtshistorie mit einem eschatologischen Schluss*.[38] Pero, observa Brezzi, es fácil ver por qué no avanzó más san Agustín en su investigación: escribe a principios del siglo V, apenas había habido historia *post Christum*. En este sentido, la magna obra agustiniana debe ser acabada, «necesita un complemento, que manteniendo firmes los principios puestos por san Agustín, aporte los hechos y la elaboración doctrinal de la historia posterior».[39]

[35] «Primi quatuor [libri] continent exortum duarum civitatum, quarum una est Dei, altera huius mundi. Secundi quatuor, excursum earum sive procursum. Tertii vero, qui et postremi, debitos fines.» *Retract* II 43 2.

[36] «Omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut poenam peccati.» *De Gen ad litt* I 3 PL 34 221.

[37] Cfr. *CivD* XVIII 1 CCL 48 592-593.

[38] *Sacrum Imperium*, Darmstadt, 1954, p. 131.

[39] *Rev Etud August*, 1, 1955, 160.

A. *LAS DOS CIUDADES*

1. *Origen y descripción*

San Agustín, con visión genial, ha visto en el fondo del vasto y abigarrado panorama de la historia dos impulsos *(amores)* fundamentales y dos grandes grupos *(civitates)* que dividen radicalmente a los hombres.

Recojamos primero los textos principales en que se expresa la intuición agustiniana. El pasaje más célebre se halla al final del libro XIV. «Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta el olvido de sí hizo la ciudad celeste.»[40] Se amplía un poco más la descripción más adelante. «He dividido la humanidad en dos grandes grupos. Uno el de aquellos que viven según el hombre, y otro el de aquellos que viven según Dios. Simbólicamente [*mystice*] damos a estos dos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo.»[41] Más de quince años antes había escrito Agustín en el *De catechizandis rudibus:* «Dos ciudades, la de los pecadores y la de los santos, recorren la historia, desde la creación del hombre hasta el fin del mundo. Ahora los cuerpos están entremezclados, pero las voluntades están separadas... Todos los hombres que se complacen en la voluntad de poder y en el espíritu de dominio... están unidos en una misma ciudad. Y a su vez todos los hombres que buscan humildemente la gloria de Dios... pertenecen a una misma ciudad».[42]

¿Cuáles son los caracteres de los ciudadanos de una y otra

[40] «Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.» *CivD* XIV 28 CCL 48 451.

[41] «[Genus humanum] in duo genera distribuimus; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera aeternum supplicium subire cum diabolo.» *CivD* XV 1 CCL 48 453.

[42] *De catech rudibus* 31 PL 40 333. Cfr. *VRel* 27 50. Es evidente, como se verá, que *civitas* no significa «ciudad» o «estado», sino «sociedad», o mejor, «comunidad» de hombres. San Agustín utiliza indistintamente estos pares de expresiones: «civitas coelestis - civitas terrena; c. aeterna - c. temporalis; c. immortalis - c. mortalis; c. Dei - c. diaboli; societas piorum - societas impiorum». E. STAKEMEIER, *op. cit.*, p. 31.

ciudad? Resumiendo las descripciones que dan los textos vemos que se caracterizan por su actitud frente *a Dios* y frente *al mundo.*

Todo hombre, de una manera u otra, explícita o implícitamente, toma posición en su vida frente a Dios, frente al Absoluto, cualquiera que sea el nombre con que lo designe. Los que optan *por Dios,* renunciando a su autonomía, abriéndose al Absoluto, *enajenándose* en El, son por esto mismo ciudadanos de la Ciudad de Dios. Los que optan *contra Dios,* encerrándose en sí mismos, *ensimismándose,* poniéndose a sí mismos como valor supremo, son por esto mismo ciudadanos de la Ciudad terrena.

Los primeros utilizan *(uti)* los valores terrenos, el mundo, como medio para alcanzar el fin, Dios. Los segundos convierten en fin las realidades terrenas (en el fondo se hacen fin a sí mismos). «Los buenos usan del mundo para gozar de Dios; los malos al revés para gozar del mundo quieren usar de Dios.»[43]

2. *Las dos ciudades ¿son realidades históricas o «místicas»?*

Una primera lectura de los textos nos enseña que se trata de realidades no históricas, es decir, no empíricamente observables a nivel sociológico o político, sino transempíricas o metahistóricas, captadas solamente por la reflexión del pensador, iluminado por la Palabra de Dios. Realidades *místicas* las llama san Agustín: *quas mystice appellamus civitates duas.* La discriminación de las dos ciudades se opera, como acabamos de ver, en la conciencia y en la voluntad de cada hombre. «Estas dos ciudades están entremezcladas en este mundo.»[44]

Esto es cierto. Pero también es cierto que san Agustín muchas veces llama Ciudad de Dios a la Iglesia. Y no se puede decir sin más que la Iglesia no es una realidad histórica. Por otro lado hay textos en que Roma aparece como la Ciudad terrena. Escribe Congar: «Hay que poner atención en el carácter complejo y aun ambiguo de la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena,* que son *a la vez* realidades místicas y realidades históricas».[45]

Son fundamentalmente y sin duda alguna realidades místicas, metahistóricas. Pero, además, la Ciudad de Dios emerge, en la Igle-

[43] «Boni ad hoc utuntur mundo ut fruantur Deo; mali autem e contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo.» *CivD* XV 7 CCL 48 461.

[44] «Perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae.» *CivD* I 35 CCL 47 34. Cfr. X 32.

[45] «"Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin», en *Rev Etud August,* 3, 1957, 2.

sia, *parcial* y *típicamente*, a nivel de observación histórica. El Estado por su lado no es nunca, en san Agustín, una contra-Iglesia, ni la encarnación, ni siquiera parcial, de la Ciudad terrena; pero puede ser en ocasiones tipo visible e instrumento de la Ciudad terrena, como lo fue la Roma idólatra perseguidora de los cristianos y animada, no por el *officium consulendi,* sino por la *libido dominandi.* Escribe Ratzinger: «La *civitas* que es Roma con su imperio, y la *Civitas Dei* de que se habla ya en el Antiguo Testamento, vienen a ser algo así como la "letra" y el "espíritu", dos categorías opuestas. A un lado la *civitas terrena,* al otro la *civitas secundum spiritum,* que es la *Ecclesia:* dos cantidades históricas que llevan consigo, en nuestro mundo terrestre, un valor espiritual».[46]

3. *La Ciudad de Dios y la Iglesia*

La Ciudad de Dios ¿se identifica con la Iglesia?, ¿se distingue de ella? Generalmente los pensadores católicos reconocen que la *Ecclesia* y la *Civitas Dei* no se pueden ni separar ni identificar pura y simplemente. San Agustín dice continuamente, de un modo o de otro, formal o equivalentemente: la *Ecclesia* es la *Civitas Dei.* Pero también dice a propósito de la *Ecclesia* cosas que no dice a propósito de la *Civitas Dei,* sin que jamás formule claramente la diferencia entre ambas. En resumen, todo parece indicar que se trata de un solo y el mismo sujeto, pero en dos situaciones diferentes en las que este sujeto no tiene exactamente los mismos atributos.[47]

a) Para proceder de lo más claro a lo más oscuro recordemos ante todo un texto citado más arriba: «la Ciudad de Dios está predestinada a reinar eternamente con Dios, la Ciudad terrena está predestinada a sufrir un suplicio eterno con el diablo».[48] Tenemos, pues, una primera respuesta clara y taxativa a la pregunta fundamental: ¿quiénes forman parte de la Ciudad de Dios? La Ciudad de Dios está formada por todos y solos los predestinados, por todos aquellos (ángeles u hombres, cristianos o no cristianos) que Dios sabe que se han de salvar. Lo mismo hay que decir respectivamente de la Ciudad terrena.

[46] Citado por CONGAR en el mismo artículo, p. 7.
[47] Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 9.
[48] *CivD* XV 1 CCL 48 453.

b) La Ciudad de Dios no se identifica simplemente con la Iglesia. La Ciudad de Dios es más amplia, abarca, como acabamos de ver, a los predestinados de todos los tiempos. La Iglesia en este sentido es parte de la Ciudad de Dios, como dice expresamente el mismo san Agustín.[49]

c) No todos los que pertenecen a la Iglesia pertenecen también a la Ciudad de Dios. Hay quienes *están* en la Iglesia, pero no *son* de la Iglesia: *vivunt in Ecclesia, sed non secundum Ecclesiam.* La Iglesia es el campo en el que crecen mezclados el trigo y la cizaña, la red en la que se recogen peces buenos y malos.[50] *Perplexae sunt istae duo civitates in hoc saeculo.*[51]

Gilson, a quien siguen generalmente los agustinólogos católicos, resume así toda esta cuestión: «Las dos ciudades no son exactamente coextensivas; por un lado, en efecto, la Iglesia contiene aquí abajo hombres que, no estando destinados a la vida celestial, no pueden ser llamados miembros de la Ciudad de Dios; por otro lado hay hombres que están destinados a la gloria, y que son por tanto miembros de la Ciudad de Dios, pero que en un momento dado no son miembros de la Iglesia. En resumen, la cualidad de miembro de la Ciudad de Dios se determina según un criterio diferente del que hace reconocer la cualidad de miembro de la Iglesia, a saber, el criterio absoluto, cierto y definitivo de la predestinación divina».[52]

4. *La Ciudad terrena y el Estado*

La Ciudad terrena no se identifica con el Estado. No es una realidad sociológica o política, sino metahistórica, como hemos visto. A lo más puede en ocasiones un Estado particular, dominado por la voluntad de poder, convertirse en *tipo* e instrumento de la Ciudad terrena.

La Ciudad terrena se relaciona íntimamente con la noción de «mundo» en san Juan. Son los hombres humanos, demasiado humanos, exclusivamente humanos, que se aman a sí mismos más que

[49] «Civitas caelestis vel potius pars eius quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide...» *CivD* XIX 17 CCL 48 684.

[50] *CivD* XVIII 49 CCL 48 647.

[51] *CivD* I 35 CCL 47 34.

[52] E. Gilson, «Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin», en *Arch d'hist doctr et litt du Moyen Age*, 20, 1953, 5-23.

a Dios y que absolutizan los bienes terrenos, haciendo fines de los medios y medios de los fines.[53]

5. *La Iglesia y el Estado*

Por sorprendente que parezca, no hay en san Agustín una elaboración expresa de las relaciones que deben mediar entre la Iglesia y el Estado. La Ciudad de Dios y la Ciudad terrena son, como hemos visto, realidades *místicas*, que no se identifican con las realidades *históricas*, que son la Iglesia y el Estado. Lo que se dice de las primeras y de su mutua relación no puede trasponerse sin más a las segundas.

El fin de la Iglesia es ultramundano: busca y procura la *pax aeterna* en Dios. El fin del Estado es intramundano: buscar y procurar la *pax temporalis* (concordia y bienes terrenos). Ahora bien, la Iglesia necesita y usa como medio de esa *pax temporalis*, que asegura el Estado. Y a su vez ella contribuye, formando buenos ciudadanos, a que aumente y prospere el mismo bienestar terreno del Estado. Así podría formularse la ley suprema que ha de regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en el pensamiento de san Agustín. Volveremos sobre este punto más adelante.

Para captar mejor el anacronismo que se comete cuando se atribuye a san Agustín el ideal medieval de un orden temporal cristiano, recojamos la tesis de Troeltsch, exacta en este punto. Para san Agustín, el Estado es una realidad que se coloca fuera de la Iglesia y frente a ella. Es verdad que la Iglesia utiliza eventualmente los servicios del Estado, pero es más profundamente verdad todavía que lo soporta *(tolerat)*. La idea de una especie de simbiosis con miras a realizar un programa general de orden temporal cristiano es por principio extraña a las perspectivas del *De civitate Dei:* la Iglesia es «peregrina», toda ella está consagrada a lo eterno y celestial.[54]

B. *AMBIVALENCIA DEL TIEMPO DE LA HISTORIA*

Con este título, pronunció H.-I. Marrou, el año 1950, en Montreal, una conferencia, publicada posteriormente,[55] que ha tenido

[53] Cfr. H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire,* p. 50.
[54] Cit. por Congar en artículo mencionado, p. 2.
[55] *Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* Montreal, 1950.

notable influjo. Sus ideas, muy sencillas en el fondo, han servido para poner en claro un aspecto ahora evidente de la concepción agustiniana de la historia, pero que nadie hasta entonces había visto con tanta claridad. Voy a recoger aquí el pensamiento del ilustre agustinólogo, pero para tomar las aguas más arriba lo voy a englobar dentro de una exposición más general de los tres «tiempos» históricos que distingue san Agustín.

1. *Tiempo de la Creación*

El tiempo histórico actual no es el tiempo original, el tiempo de los orígenes, el tiempo tal y como salió de las manos de Dios.[56] El tiempo del hombre, antes de la caída se caracteriza, según san Agustín, por una *stabilitas aetatis*.[57] ¿Cómo hemos de entenderla?

Es evidente, en primer lugar, que esta «estabilidad» no es lo mismo que la *eternidad*. Todo lo creado es *mudable*, luego temporal. Sólo Dios es inmutable, sólo El es eterno.

Pero ese correr del tiempo, que supone la mutabilidad del ser creado, era en Adán un correr hacia un fin *perficientem*, hacia su acabamiento y perfección humanos, no hacia la decadencia y la muerte. Había en el primer hombre inocente mutabilidad, pero mutabilidad sólo positiva, hacia más y mejor ser. Estaba excluida del tiempo de Adán la *mutatio in peius*, la decadencia y la muerte.

A poco que meditemos, y aunque san Agustín no lo diga, advertiremos que lo dicho no va con el tiempo cósmico o biológico. Este tiempo no ha cambiado, es el mismo tiempo original. Es un tiempo a-histórico. El tiempo astronómico parece cíclico, pura repetición. El tiempo biológico tampoco avanza, sólo conserva; se da en él conservación de la especie a través de la muerte y desaparición de los individuos. Lo que ha cambiado por tanto es el tiempo histórico, es decir, el tiempo humano.

Notemos igualmente que aquella *stabilitas aetatis* era un *don*, algo sobreañadido, sobre-dado por Dios al primer hombre. No era *natural*, no pertenecía a la naturaleza del hombre. Mejor dicho, para ceñirnos más a la terminología agustiniana: era natural, pero sólo *de facto*. La naturaleza *histórica* del hombre (el hombre tal como fue creado) incluía la *stabilitas*. Así podrá decir san Agustín

[56] «Mystérieux temps de l'homme innocent que saint Augustin n'éclaircit guère», dice J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, p. 213.

[57] *De peccat meritis*, I 16 PL 44 120.

que la muerte es efecto del pecado. Ha habido un cambio en la naturaleza (histórica) del hombre y el hombre ahora es mortal.[58]

2. *Tiempo de la Caída*

El tiempo actual del hombre es a la vez el tiempo de la caída y el tiempo de la redención.

El tiempo de la caída, del pecado, perdura. No le ha sido devuelta al hombre la *stabilitas aetatis* primera.

El tiempo de la caída se caracteriza por la *mutatio in peius*. El tiempo corre inexorablemente hacia un fin, no de perfección, sino de consunción, de muerte: *continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed consummentem.*[59]

Precisemos un poco más y distingamos el tiempo del ser no espiritual y el tiempo del ser espiritual personal.

En los seres no espirituales el tiempo tiene forma curva: hay una etapa ascendente y otra etapa descendente, de decrecimiento. Y ambas son naturales. Hay que notar como rasgo característico, que san Agustín pasa por alto, no ve, la etapa de crecimiento; sólo ve el avance inexorable hacia el fin, hacia la muerte. «Cuando nacen y tienden a ser, cuanto más rápidamente crecen en el ser, tanto más rápidamente se acercan al no ser.»[60] Y sigue una vez más la alusión a la melodía. Las cosas temporales (no espirituales), como una melodía que se canta, sólo *son* cuando *ya no son*, cuando han pasado. Mientras pasan, todavía no son, se están haciendo, *tendunt esse.*

En el ser espiritual personal el tiempo pierde su fatalismo. Es la persona libre la que hace del tiempo un factor de progreso o de *decadencia.* Pero, sin la gracia de Cristo, de hecho, a la larga, el hombre en el tiempo no progresa como hombre, sino que decae, se degrada. Ahí está implícito todo el pensamiento del doctor de la gracia.

En este sentido sobre todo el tiempo de la caída es nocivo para el ser espiritual. Un tiempo que había de servirle al hom-

[58] Cfr. *De Gen ad litt* VI 25 35 PL 34 353-354.

[59] «Tunc... factum in illis est ut in illa in qua creati sunt stabilitate aetatis amissa, per mutabilitates aetatum irent in mortem. Quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem qua in senium veterascerent acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto sed sine intermissione labitur quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consummentem.» *De peccat meritis,* l. c.

[60] *Conf* IV 10 15 VEGA 444.

bre para *hacerse* hombre, para llegar a ser hombre, sirve de hecho, sin la gracia, para deshacerse. El hombre se aleja de Dios y de sí mismo.

3. *Tiempo de la redención*

El tiempo de la Creación, tal como lo describe san Agustín, era un tiempo de *espera*, era un llegar-a-ser, sin obstáculo, sin temor ni temblor.

El tiempo de la Caída (que no ha existido nunca separado del tiempo de la Redención) sería tiempo de *desesperación:* no poder llegar a ser, la «pesanteur» sin la gracia.

El tiempo de la Redención (que encierra en sí el de la Caída) es tiempo de esperanza, es poder llegar a ser *a pesar de.* Es la posible superación del obstáculo, la posible victoria.

Por Cristo se le ofrece al hombre el don de poder superar la acción demoledora del tiempo. Por Cristo el hombre en el tiempo llega a ser hombre.

La muerte sigue operando en el cuerpo. Pero el espíritu está ahora fuera del alcance de los zarpazos del tiempo. San Agustín se complace en señalar esa acción dispar del tiempo en nosotros. Hay en nosotros a la vez envejecimiento y rejuvenecimiento. «Mirad cómo Adán va envejeciendo y cómo Cristo va renovándose en vosotros... Ahora, en este correr del tiempo, vamos pasando de lo viejo a lo nuevo: lo exterior se desintegra, pero lo interior se renueva.»[61]

Dos tiempos operan ahora en el hombre y en la historia: *a*) en el hombre que se sustrae a la acción salvadora de Cristo, el tiemo de destrucción; *b*) en el hombre que acepta el don de Cristo, el tiempo de construcción. El tiempo histórico es, por tanto, ambivalente: por *naturaleza*[62] el tiempo es desgaste, decadencia; por *gracia,* es progreso, ascensión.[63]

[61] «Videte veterascentem Adam et innovari Christum in nobis... Nunc ergo in hoc cursu transimus a veteribus ad nova: ipse transitus agitur cum corrumpuntur exteriora et innovantur interiora.» *Enarr* 38 9 PL 36 420. Cfr. *VRel* 27 50: «eo deficiente, se proficiente».

[62] Queremos decir, de hecho, actualmente, sin la gracia de Cristo.

[63] Será oportuno consignar aquí las ideas de MARROU, que han inspirado este apartado, tal como las resume J. Pepin, en *Recherches de Philosophie,* vol. I, p. 248. «Voilà l'ambivalence de l'histoire: tout en demeurant un "vecteur d'espérance", le temps est chargé d'une nocivité intrinsèque, qui se manifeste aussi bien dans la vie physiologique que dans la vie spirituelle.

B. *EL FIN Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA*

1. *La Ciudad de Dios*

Dios nos ha revelado sus planes acerca de la humanidad y de la historia, su *economía*, lo que san Pablo llama el *misterio:* la salvación de los hombres en Cristo.

Ahora sabemos que la historia tiene sentido y valor. La historia es historia de salvación, *Heilsgeschichte*. Ahora sabemos cuál es el fin de la historia: el que san Agustín llama *Christus totus*. Ahora sabemos qué ocurre en la historia, el acontecimiento central y profundo en función del cual todo acontece: es el crecimiento del Cuerpo místico de Cristo, la edificación de la Ciudad de Dios. Cuando el último justo se agregue al Cuerpo de Cristo y lo complete, la historia habrá llegado a su fin; se habrá realizado el plan de Dios. San Agustín hace hablar así a Jesucristo dirigiéndose a su Padre: «Una vez que poco a poco (al correr de los siglos) se me hayan ido agregando los santos, habrás completado mi cuerpo y habré llegado a mi estatura perfecta».[64]

El fin y el sentido de la historia es la Ciudad de Dios. Y todo lo demás, lo que llamamos historia profana, es medio y función de este fin. «Desde la perspectiva en que se coloca san Agustín la historia de la humanidad sólo es directamente inteligible como historia sagrada. Su objeto es el cuerpo místico de Cristo, su historia es la verdadera historia. La humanidad queda definida como un organismo destinado a alumbrar la sociedad de los santos y no como una máquina para fabricar imperios, civilizaciones, ciudades terrestres.»[65]

personnelle ou collective. Cette liaison du progrès et de la dégradation à l'intérieur de l'histoire n'est d'ailleurs vraie que du temps humain; car le temps cosmique de la création du monde et de son évolution purement physique ne sauraient être grevés d'une note pessimiste. Surtout, l'ambivalence positive-negative du temps n'est nullement symétrique: c'est *par nature* que l'histoire apparaît calamité, mais *par grâce* qu'elle s'avère progrès, par où Augustin échappe à tout reproche de dualisme manichéen.» Cfr. también *Théologie de l'histoire*, del mismo MARROU, pp. 53-59.

[64] «Paulatim mihi aggregatis sanctis, adimplebis corpus meum et perfectam staturam meam.» *Enarr 30* I 4 PL 36 227. «Quasi propter illud retardatur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur.» *De bono viduitatis* 23 28 PL 40 49. «C'est le Corps mystique du Christ qui est le véritable sujet de l'histoire, comme l'achèvement de sa croissance est la raison d'être et la mesure du temps qui s'écoule encore.» MARROU, *op. cit.*, p. 44.

[65] MARROU, *L'ambivalence du temps...*, pp. 29-30.

El verdadero progreso de la historia hay que buscarlo a este nivel profundo. Lo temporal pasa, envejece y muere. Pero no todo muere en la historia. Hay algo en ella que no envejece, algo que siempre crece y avanza hacia su plenitud. el *Christus totus*, la Ciudad de Dios. Este es el fruto de la historia.

2. *La «pax temporalis» y la «pax aeterna»*

San Agustín llama *pax temporalis* a lo que nosotros llamamos hoy día bien común, la paz y el orden en la sociedad, leyes justas, bienestar general... Nosotros aquí vamos a englobar también (sin falsear el pensamiento agustiniano) en la expresión *pax temporalis* las realidades terrestres en general, el progreso social, cultural, técnico...

Todo esto es tarea del Estado, no de la Iglesia. Mejor, es tarea humana, no directamente cristiana; es empresa del hombre cristiano, no en cuanto cristiano, sino en cuanto hombre.

¿Qué relación pone san Agustín entre esa *pax temporalis* y la *pax aeterna*, o sea, la salvación, la felicidad eterna del hombre con Dios?

En este punto existe el peligro de hacerle decir a san Agustín lo que no dijo, de buscar a toda costa en el pensador cristiano del siglo V la problemática actual. La pregunta de san Agustín no coincide con la nuestra y por ello las respuestas no pueden ser totalmente idénticas.

Urge, pues, determinar exactamente, con perspectiva histórica, el pensamiento agustiniano, reconociendo llegado el caso sus limitaciones.

Creo, después de larga y atenta reflexión, que el pensamiento agustiniano acerca de las relaciones entre la *pax temporalis* y la *pax aeterna* no es más que la consecuencia y aplicación práctica de su pensamiento metafísico y antropológico sobre el mal ontológico y moral.

Resumamos esquemáticamente las tesis fundamentales, refiriéndolas a la *pax temporalis*, o sea al conjunto de valores humanos, sociales, terrestres...

a) No son entitativamente *malos*. Ninguna realidad en cuanto tal es mala. El mal no es ser, sino privación del ser debido. No hay rastro de maniqueísmo en san Agustín. Frente a la *pax temporalis* no predica nunca la huida ni la abstención.

b) No son *fines*. El fin del hombre es trascendente, absoluto. Sólo Dios es fin del hombre, sólo de Dios debe gozar *(frui)* el hombre. Hacer fin de lo que es medio (la *pax temporalis*) ése es el mal.

c) Son *medios*. Son útiles, hemos de usarlos *(uti)* como medios, no gozarlos como fines.

El siguiente texto resume en pocas líneas estas tres afirmaciones. «Los *números* mortales [es decir los bienes terrestres]... no hemos de rechazarlos [*abdicemus*]... ni hemos de amarlos como si pudieran darnos la felicidad. Siendo como son temporales, hemos de mirarlos como una tabla en medio de las olas, que ni se la abandona como un estorbo, ni se aferra uno a ella como si fuera la tierra firme, sino que se usa como un medio para llegar a la playa.»[66]

Estas son las tres tesis esenciales. En *La Ciudad de Dios* san Agustín recalca además las dos siguientes:

a) La *pax temporalis* no solamente es medio *útil*, sino muchas veces *necesario*. El miembro de la Ciudad de Dios es un ser encarnado y mundano y sólo puede llegar al reino caminando por la tierra. *Ultimur et nos pace Babylonis*.[67]

b) La Iglesia, que es la parte de la Ciudad de Dios que todavía peregrina en la tierra, fomenta y favorece, indirecta pero eficazmente, la *pax temporalis*. Véase un texto célebre. «Los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo; dennos tales jefes de provincias, tales esposos, tales padres, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de impuestos, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que si se la abedeciera prestaría un gran vigor a la república.»[68]

[66] «Non eos abdicemus cum in genero suo pulchri sint. Neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur. His etenim, quoniam temporales sunt, tampuam tabula in fluctibus, neque abiciendo tamquam onerosos, neque amplectendo quasi fundatos, sed bene utendo...» *De musica* VI 14 46 PL 32 1187.

[67] *CivD* XIX 26 CCL 48 696.

[68] «Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina cristiana et audeant eam dicere adversam esse reipublicae. Immo vero non dubitent eam confiteri magnam si obtemperetur salutem esse reipublicae.» *Epist 138* 2 15 PL 33 532.

En el capítulo 17 del libro XIX se hallarán reunidos todos los elementos que llevamos analizados.[69]

La problemática actual es sin duda más compleja. Para empezar, a las realidades terrestres se les reconoce una sustantividad propia.[70] Son verdaderos fines, no puros medios. Evidentemente no son fines últimos, sino penúltimos, subordinados. Pero el matiz que media entre un medio y un fin subordinado no es bizantinismo, tiene consecuencias teóricas y prácticas.[71]

Pero sobre todo el planteamiento mismo del problema es hoy distinto. La pregunta del teólogo moderno es ulterior, va más allá que la pregunta agustiniana; la supone, la asume, pero la replantea en un horizonte más vasto, a un nivel más elevado. ¿En qué relación están el progreso humano y el progreso del reino? El advenimiento del reino, la edificación progresiva de la Ciudad de Dios ¿es indiferente al progreso humano o está en relación directa con él? El enriquecimiento de valores humanos y realizaciones terrestres que aporta cada época histórica ¿no incide para nada en la Ciudad permanente, pasará sin dejar huella? Estas son las preguntas que hoy se debaten y a las que no se ha hallado todavía una respuesta plenamente satisfactoria.

Estas preguntas creo que no se hallarán en san Agustín. El puso los cimientos, levantó los muros, pero no remató el edificio. Sobre la robusta estructura que él nos dejó, completando su obra, se irán asentando las aportaciones sucesivas del pensamiento cristiano sobre la historia.

[69] Puede verse el texto íntegro en el Apéndice de textos. No hace falta notar que también el mal es un medio «ordenado» por Dios al bien de la Ciudad celeste, según la teoría general de san Agustín sobre el mal. Cfr., por ejemplo, *CivD* XVIII 51.

[70] Cfr. la constitución «Gaudium et Spes».

[71] «E ormai a tutti nota la posizione nuova assunta dalla Chiesa rispetto alle realtà terrestri; esse hanno una natura che fruisce d'un ordine avente, nel quadro della creazione, ragione di fine, anche se subordinato a quello del quadro della redenzione; il mondo è per sè profano, staccato dalla concezione unitaria della cristianità medioevale; è sovrano nel campo suo proprio, campo che copre tutto il mondo umano... Ecco la novità concettuale e sommamente importante nel campo prattico: la Chiesa accetta di riconoscere il mondo come tale, libero cioè, autonomo, sovrano, in un certo senso autosufficiente; non cerca di farne strumento per i suoi fini religiosi e tanto meno per una sua potenza d'ordine temporale.» *L'Osservatore Romano*, 24 de abril de 1969.

Nota. ¿Una tercera Ciudad?

Recientemente Ch. Journet, para interpretar correctamente el pensamiento agustiniano, ha creído necesario distinguir, no dos, sino *tres* Ciudades: la de Dios, la del diablo y *la del hombre.* Esta Ciudad del hombre estaría formada por el conjunto de valores y realizaciones humanas a través de la historia.

Ni Gilson ni Marrou han admitido esta interpretación. Y con razón. Es evidente que san Agustín sólo conoce dos órdenes de realidades: el orden de la gracia y el orden del pecado. El orden de lo humano, de lo puramente humano, no existe para san Agustín. Sólo existe o el superhombre, el hombre divinizado en Cristo; o el infrahombre, el hombre que rechaza a Cristo y la gracia sobrenatural. *Para ser hombre hay que ser cristiano.* En consecuencia es evidente que san Agustín sólo puede admitir dos realidades históricas, o mejor metahistóricas, que él llama *Civitas Dei* y *Civitas terrena* o *Civitas diaboli.*

Lo que sí admite san Agustín es un orden de creación: los valores naturales y las realizaciones sociales, artísticas, técnicas del hombre. Estos valores, en sí mismos, no son ni gracia ni pecado; son naturales, profanos. Pero la relación del hombre con ellos no será nunca natural ni profana. Será una consagración o una profanación, según que el hombre que los crea o los utiliza se rija por el *amor Dei* o por el *amor sui.*

Muy distinta y perfectamente coherente con el pensamiento agustiniano es la sugerencia de Marrou de poner, además de la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena, un *tertium quid,* que él llamaría *saeculum* y que designaría «le donné empirique de l'histoire». En efecto, hemos visto cómo las dos ciudades no son realidades empíricas, sino metaempíricas, metahistóricas. La única realidad histórica empírica está formada por los ciudadanos mezclados e indistintos, de una y otra Ciudad. «El *tertium quid,* cualquiera que sea el nombre que se le dé, no es *otra cosa* respecto a las dos Ciudades. *Es* las dos Ciudades, en el estado intermedio en que se hallan entre su nacimiento en el pensamiento de Dios y en el pecado inicial del ángel y del hombre, y su fijación el día del Juicio.»[72]

[72] J. C. GUY, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin,* París, 1961, p. 121. Este autor resume bien toda la discusión en las pp. 114-121. Véase allí mismo la bibliografía. Añadir H. SEYBOLD, «Zu Augustins "civitas terrena"», en *Münch Theol Zeitsch,* 17, 1966, 245-252.

3. *Tiempo y eternidad*

Como complemento de lo tratado en el apartado anterior, vamos a considerar ahora la relación entre el tiempo y la eternidad en el pensamiento agustiniano.

Tres parecen ser las actitudes que puede tomar el hombre ante el tiempo y la eternidad.

1. *Evadirse del tiempo y de la acción en el tiempo*

Es la actitud griega, cuyo representante más conspicuo es Plotino. Recordemos: el tiempo es cíclico, repetición eterna de lo mismo. Luego la historia es inútil, «no lleva a ninguna parte». De ahí la actitud *teórica* (θεωρία), contemplativa (y no activa) del pensador griego. De ahí sobre todo el afán de *evasión:* evasión fugaz por medio del *éxtasis* (salto a la eternidad) metódicamente buscado; o duradera en la *muerte*, que es la vuelta del alma a su origen, Dios.[73]

«Las religiones y sabidurías antiguas son todas, con apariencias diversas, místicas extrañas al mundo y a la historia. "Evasión, huida" es la consigna que Platón da al alma que ha reconocido en sí misma un principio superior al mundo. Plotino a su vez recomendará a su discípulo "huir solo hacia el Solo". Y Porfirio disertará acerca de la liberación "y el alejamiento del alma". Los mismos lemas se encuentran en las filosofías religiosas de la India... El mundo del que hay que escapar es un mundo sin dirección; la humanidad que hay que transcender no tiene verdadera historia. El deber del sabio no puede ser otro que huir del tiempo.»[74]

2. *Buscar la eternidad en el tiempo*

Es la actitud del hombre que hace del placer el fin de la existencia.[75] El placer es instantáneo, se da en el instante y el hombre que goza anhela detener ese instante, detener el tiempo como Fausto: *Verweile doch / du bist so schön...*[76]

[73] De ahí una concepción de la labor filosófica como *meditatio mortis.* «Los verdaderos filósofos sólo laboran durante su vida para prepararse a la muerte», dice PLATÓN en el *Fedón.*

[74] A. ETCHEVERRY, *Le conflit actuel des humanismes*, Roma, 1964, pp. 312-313.

[75] Cfr. el estudio «estético» de Kierkegaard.

[76] *Faust* 1699.

Es en el fondo la actitud del hombre que escoge las *nourritures terrestres*, que opta por lo temporal contra lo eterno. El drama está en que todo el dinamismo profundo del hombre sigue orientado hacia lo estable, lo eterno, lo que no pasa; y cuando con una opción libre y decisiva se le niega a esa hambre su pan y se le da como alimento el *ersatz* vacuo de lo temporal, el hombre «estético» se consume en un esfuerzo vano y desesperado por hacer estable lo fluyente y por convertir el tiempo en eternidad. «Aman lo temporal —escribe san Agustín—, y no quieren que pase eso que aman, y son tan absurdos como aquel que al escuchar una bella melodía quisiera estar oyendo siempre la misma nota.»[77]

3. *Orientar el tiempo a la eternidad*

Es la actitud cristiana, que nace del conocimiento del origen y fin del tiempo (creación) y sabe que *la eternidad depende del tiempo*, de la opción en el tiempo por o contra Dios *(amor Dei, amor sui)*. Ya se ve que, en esta perspectiva, el tiempo, la existencia temporal cobran un valor enorme y dramático. Cada instante del tiempo tiene repercusión en la eternidad; hay un fruto eterno del tiempo.

Pero, como justamente observa Guitton, no basta poner la eternidad *después* del tiempo para dar valor a éste. Porque, si no se delimitan de modo más preciso las relaciones entre ambos, hay el peligro de que paradójicamente, por una reacción casi fatal, el tiempo quede devaluado en el instante mismo en que se le confería una dignidad trágica.[78] Esto ocurre cuando se concibe el tiempo como la moneda con que se compra la eternidad. Si el tiempo es sólo el lugar de la opción decisiva, siendo ésta momentánea, una vez realizada, no le queda al hombre más tarea en el mundo que esperar la eternidad con una indiferencia absoluta hacia todo lo temporal. La esencia histórica del hombre y el porqué de lo temporal siguen tan inexplicados como en el pensamiento precristiano.

Delimitemos, pues, con mayor precisión la actitud agustiniana frente al tiempo.

[77] «In ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant et tam sunt absurdi quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur; talibus autem rerum aestimatoribus plena sunt omnia.» *VRel* 22 43 PL 34 140.

[78] J. Guitton, *Justification du temps*, París, 1966, p. 111.

Examinemos de nuevo un texto ya citado anteriormente: «Mirad cómo Adán va envejeciendo y cómo Cristo va renovándose en vosotros... Ahora, en este correr del tiempo, vamos pasando de lo viejo a lo nuevo: lo exterior se desintegra, pero lo interior se renueva».[79] En este texto y en otros muchos semejantes se transparenta el pensamiento agustiniano. No todo pasa en este mundo temporal. En el fluir del tiempo, en el transcurrir de la historia, se va realizando, va llegando a ser lo que no pasa, algo que quedará cuando el mundo y la historia hayan desaparecido.

Demos un paso más. Marrou ha llamado la atención sobre un pasaje del sermón 362. La comparación que en este texto aplica san Agustín a la historia terrena de Cristo, tiene evidentemente un alcance mayor y se puede aplicar al conjunto de la historia universal: «El Arquitecto edifica con andamiajes temporales la casa permanente».[80] Todas las realizaciones humanas en la tierra son instrumentos temporales *(machinamenta temporalia)* por medio de los cuales se edifica *illud quod manet in aeternum*.[81] El andamiaje desaparece, es temporal, pero gracias a él se ha podido edificar la casa que permanece. Los golpes con que el escultor talla la estatua son fugaces, pero ellos dan forma a la piedra que queda.

Es decir, el tiempo incide en la eternidad, tiene resonancias eternas. Por tanto, eternidad *en* el tiempo y no sólo *después* del tiempo. La eternidad ha comenzado. Ahora, en el tiempo y con el tiempo, con lo temporal, estamos haciendo la eternidad, estamos levantando, bien o mal, el edificio. Y el edificio y la estatua somos nosotros, nuestro ser espiritual que no muere.

Finalmente lo que hemos llamado concepción musical del * ~~tiempo. La eternidad ha comenzado. Ahora, en el tiempo y con el tiempo, con lo temporal, estamos haciendo la eternidad, estamos~~ teriza a los pensadores griegos. Una melodía es esencialmente temporal, necesita tiempo para acontecer... El hombre es esencialmente histórico, necesita tiempo para llegar a ser, para realizar su esencia. «El tiempo es el lugar del crecimiento espiritual. Es necesario para la edificación de una persona espiritual eterna.»[82]

[79] «Videte veterascentem Adam et innovari Christum in nobis.» *Enarr 38* 9 PL 36 420.

[80] «Architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram.» *Sermo 362* 7 PL 38 1615.

[81] Cfr. *Epist 55* 39: «adhibeatur scientia tamquam machina quaedam».

[82] J. Guitton, *op. cit.*, p. 121.

* tiempo de la historia de S.A., no hace ver cuán lejos está el pensador cristiano de la actitud de evasión del tiempo que carac—

7

La libertad para el bien

Introducción

Un problema es siempre la difícil conciliación de dos verdades indiscutibles que aparentemente se excluyen. En el problema que vamos a estudiar estas dos verdades son la inalienable libertad del hombre y el innegable dominio universal de Dios.

Es evidente que el hombre es libre. Y es igualmente evidente que Dios es señor de todo, aun de la misma libertad, y que por la libertad el hombre no escapa al dominio de Dios. Estos son los hechos, refrendados por la Revelación: por más incompatibles que parezcan, hemos de contar con los dos a la vez, a la hora de buscar una solución al problema.[1]

La solución agustiniana del problema de la conciliación entre la gracia y la libertad se basa en una concepción peculiar de la libertad. La definición que da san Agustín de la libertad comporta dos elementos: *autodeterminación de la voluntad* y *orientación al bien.*

La voluntad[2] es un riesgo, sin duda, un trágico riesgo, pero funda toda la grandeza del hombre.[3]

Una piedra, cuando cae, busca su «lugar», pero sin saberlo ni quererlo. El hombre ha de ir a Dios, que es su «lugar», su fin,[4] consciente y voluntariamente.[5]

[1] *Epist* 214 2 PL 33 875. *De pecc. mer. et rem.* II 18 28 PL 44 168. *Epist* 214 7.
[2] Como veremos, san Agustín llama a la voluntad *liberum arbitrium.*
[3] *Contra Faustum* XXII 28 PL 42 419.
[4] *Conf.* XIII 9 10.
[5] *De pecc. mer. et rem.* II 5 6 PL 44 154.

Ahora bien, este *liberum arbitrium* no es un valor absoluto, incondicionado, antes bien está referido, condicionado a un fin: el bien. El hombre posee una libertad inicial y radical *(liberum arbitrium)*, para que pueda alcanzar su fin, Dios; y sea entonces plena y verdaderamente libre *(libertas)*. Esta es otra señal de la grandeza del hombre. Está de tal modo destinado a Dios, al Bien infinito, que queda frustrado, incompleto, in-feliz, si carece de Dios.[6]

Cuando san Agustín aplica esta noción de libertad así elaborada (como autodeterminación y ordenación al bien) a la solución del problema libertad-gracia, resulta que el problema desaparece, se desvanece. Ni la libertad del hombre es autonomía ni la gracia de Dios suprime la libertad. Paradójicamente el hombre es libre cuando *sirve* a Dios, cuando se *enajena* en Dios. «Dans une telle doctrina [escribe Gilson], puisque la liberté se confond avec l'efficace d'un libre arbitre orienté vers le Bien, et que l'office propre de la grâce est de conférer cette efficace, non seulement il ne saurait y avoir opposition entre la liberté et la grâce, mais au contraire c'est la grâce seule qui confère à l'homme la liberté».[7]

Todo lo que vamos a exponer en las páginas que siguen podemos resumirlo programáticamente en estas tres tesis:

1) Por la gracia Dios es Señor absoluto de todas las determinaciones de la voluntad.[8]

2) El *liberum arbitrium* o voluntad del hombre es incuestionable. Decir que el hombre no tiene *liberum arbitrium* equivaldría a decir que el hombre no es hombre.

3) La gracia confiere al hombre la libertad. Por la gracia el *liberum arbitrium* alcanza la *libertas*.

[6] «Quo etiam peccato suo teste convincitur bonam conditam se esse naturam. Nisi enim magnum et ipsa, licet non aequali Conditori, bonum esset, profecto desertio Dei tamquam luminis sui malum eius esse non posset. Nam sicut caecitas oculi vitium est et idem ipsum indicat ad lumen videndum oculum esse creatum, ac per hoc etiam ipso vitio suo excellentius ostenditur caeteris membris membrum capax luminis (non enim alia causa esset vitium eius carere lumine): ita natura quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet etiam ipso vitio quo ideo misera est quia non fruitur Deo...» *De civ. Dei* XXII 2 PL 41 752.

[7] *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París, 1929), p. 209.

[8] *De corrept. et gr.* 14 45 PL 45 944. *Enchir.* 98 PL 40 277.

I. *LIBERTAD Y NECESIDAD*

1. La libertad, tal como la entiende san Agustín, no es *immunitas a necessitate,* sino *immunitas a servitute.* La libertad no es un valor absoluto, sino relativo. Implica una doble referencia: x la consecución del fin. No se trata de *ser libres,* sino de *estar liberados* de los obstáculos que nos impiden alcanzar nuestro bien.

Para comprender esta noción de libertad, hay que partir de la condición civil del esclavo en las sociedades antiguas. En el estado de esclavitud, el hombre se convertía en *res alterius.* Su acción estaba *dirigida por otro a un fin ajeno.* La determinación y la finalidad de la acción, su *por* y su *para* le eran ajenos.[9] Era un hombre *alienado, enajenado.*

En cambio, el hombre libre, en su acción, busca su fin propio y lo busca consciente y voluntariamente. Es él quien se propone el fin, quien se rige y dirige a sí mismo en su consecución.

2. Según esta concepción, libertad no se opone a necesidad. Para determinar si hay o no libertad, no se mira la capacidad de elección, sino la capacidad de autodeterminación y de orientación al bien. Si el fin de mi acción no es mi bien, ni acción es *servitus;* si es mi bien, mi acción es *libertas.*

1) Así cuando san Agustín afirma que el hombre es libre con *liberum arbitrium,* aduce siempre la misma razón: la voluntad del hombre no quiere *invita.* Lo único que se opondría al *liberum arbitrium* sería aquella necesidad *qua quisque invitus opprimitur.*[10] Pero esto, en el caso de la voluntad, no ocurre nunca, sería contradictorio: querer sin querer. *Nihil tam in nostra potestate quam ipsa volutas est.*[11] La gracia no me arrastra sin que yo quiera, sino que cuando yo no quiero hace que quiera: *gratia Dei ex nolente volentem facit.*[12]

2) Pero, para que el hombre sea libre con *libertas,* se requiere que además de estar autodeterminado (dominio del propio acto),

[9] «L'esclave, celui qui est dans l'état de servitude, peut bien avoir psychologiquement la maîtrise de ses actions; il n'empêche qu'il est sous l'influence, sous la direction d'un maître *pour* lequel il doit travailler; son activité est finalisée, il est "aliéné", il travaille *por un autre* qui vient, *de l'extérieur,* lui imposer sa volonté et orienter son activité.» M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin,* p. 233.

[10] *Contra Iul. op imp.* III 122 PL 45 1300.

[11] *De lib. arb.* III 3 7 PL 32 1274.

[12] Cfr. nota 10. Más adelante tocaremos ampliamente este punto.

x el fin directamente, e indirectamente el obstáculo que se opone a —

el acto vaya orientado al fin propio del agente (finalidad). No es libre quien quiere lo que *quiera* (cualquier cosa), sino quien quiere lo que *quiere*, quien quiere su bien.

Veamos algunos textos. En ellos se expresa principalmente cómo *volutario* implica autodeterminación y no se opone a *necesario*.[13] Se pregunta san Agustín: [14]

¿La voluntad es necesaria? Si entendemos *necesario* en el mismo sentido que cuando decimos que morir es necesario, es decir, que *non est in nostra potestate* no morir, entonces la voluntad no es necesaria, porque querer o no querer siempre está en nuestro poder. Pero si entendemos *necesario* en el sentido de que algo *necesse est ut ita sit*, entonces sí, la voluntad es necesaria, es decir, no podemos dejar de tener voluntad y de obrar voluntariamente.

No podemos dejar de querer ser felices, reza otro texto; pero no por esto vamos a decir que el deseo de la felicidad no es voluntario.[15]

Por tanto, necesario no siempre se opone a voluntario. Hay una *voluntas necessitatis* o una *necessitas voluntatis*.[16] A esta necesidad de la voluntad la llama san Agustín *felix necessitas*, contraponiéndola a la *dura necessitas* por la que no podemos, por ejemplo, no morir.[17]

«Qu'on s'en étonne ou non [escribe De Broglie], qu'on le regrette ou non, c'est un fait qu'Augustin n'a jamais éprouvé le besoin de définir et d'étudier cette liberté de choix en elle-même... Aussi n'est-ce jamais à notre pouvoir de déterminer par notre initiative présente l'objet de notre volition qu'il se réfère, quand il veut caractériser la nature originale du "vouloir", ou (ce qui est pour lui tout un) du "libre arbitre". Pour lui (comme du reste pour l'ensemble de ses contemporains), ce qui caractérise le vouloir "libre" n'est pas l'*immunitas a necessitate*..., mais c'est l'*immunitas a servitute*,

[13] En el apartado siguiente aduciremos textos en los que se expresa la referencia al fin, del acto libre.

[14] *De civ. Dei* V 10 1 PL 41 152.

[15] *De nat. et gr.* 46 54 PL 44 273. *Enchir.* 105 28 PL 40 28.

[16] «Cur non attendis etiam esse necessitatem qua necesse est velimus beate vivere; et clausis oculis sic alteri alteram opponis, quasi voluntas necessitatis et necessitas voluntatis esse non possit?» *Contra Iul. op. imp.* IV 93 PL 45 1393.

[17] «Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas», *De perf. iust. hom.* 4 9 PL 44 296.

la situation d'une volonté que rien ne contrarie en son mouvement vers le bien qu'elle aime. Car ce qui fait qu'un agent soit "libre", nous répète-t-il, c'est qu'on puisse et doive dire de lui qu'*il fait ce qu'il veut,* sans subir aucune sorte de contrainte; et c'est pourquoi tout acte du vouloir répugne essentiellement pour Augustin à n'être pas "libre": puisque c'est exactement la même chose, pour un tel acte, d'être actuellement *fait* et d'être actuellement *voulu,* la seule idée d'une volition qui contrarierait le vouloir constituant un non-sens pur.»[18]

Hemos visto hasta aquí cómo la noción agustiniana de libertad no es *immunitas a necessitate* y que paradójicamente *libre* no se opone a *necesario.* Veamos ahora cómo la libertad agustiniana es *immunitas a servitute.* Y adelantemos unas líneas de Huftier que resumen lo que vamos a exponer: «Si l'on veut, être libre c'est avoir quelque chose au pouvoir de la volonté: non pas en ce sens que la volonté pourrait à son gré vouloir ceci ou cela, mais pouvoir ce que veut du plus profond de lui-même le libre arbitre de la volonté quand rien ne vient le contrarier de l'extérieur et prétendre lui imposer una direction et una finalité différentes de la sienne propre».[19]

II. *LIBERTAD Y BIEN*

La autodeterminación, el dominio del propio acto constituyen, como hemos visto, el *liberum arbitrium,* pero no es todavía la *libertas.* Libertad implica además ordenación al fin, voluntad del propio bien. Quien orienta su querer a un fin ajeno es esclavo. Hemos de preguntarnos, pues, ahora cuál es, para san Agustín, el fin del hombre, el bien de la voluntad del hombre.

[18] G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du «De correptione et gratia»*, en *Augustinus Magister,* vol. III, pp. 320-321. En nota añade: «On comprend que, partant de cette notion de la "liberté", saint Augustin fasse aux Pélagiens (qui lui objectent que le péché cesserait d'être "libre" s'il est devenu, pour nous, nécessaire) une réponse bien différente de celle que nous leur ferions aujourd'hui (en partant de *notre* définition de la *libertas a necessitate*). Pour nous, la seule réponse possible consisterait à mettre en lumière que, même après le péché originel, nos fautes ne deviennent pas "nécessaires" *strictement et sous tous rapports.* Mais saint Augustin n'est que fidèle à *sa* notion de "liberté", quand négligeant absolument toute subtile analyse de ce genre, il se borne à répondre que la notion de "volonté libre" ne se vérifie pas moins bien dans le cas d'une volition *nécessaire* que dans celui d'une volition *non nécessaire.*»

[19] *Op. cit.,* p. 235.

1. San Agustín distingue en el hombre un *liberum arbitrium quo beate vivere volumus* y un *liberum arbitrium quo bene vivere volumus.* El primero es natural e inamisible; el segundo se perdió por el pecado y se recupera sólo por la gracia.[20]

Ahora bien, la voluntad de la felicidad no se basta a sí misma, queda frustrada sin la voluntad del orden (moral), de la rectitud, que es condición necesaria de aquélla. La moral agustiniana es una moral basada en el orden: *definitio brevis et vera virturis, ordo est amoris.*[21] Es necesario guardar el *orden* (la justicia), para llegar a la *paz.*[22] Pero para guardar el orden, en el estado actual del hombre, es necesaria la gracia. No le es natural al hombre la voluntad de *bene agere,* como lo es la voluntad de *beate vivere.*[23]

Finalmente, en la gloria, se dará plena coincidencia de las dos voluntades y por ende el hombre será plenamente libre: *Tanta erit ibi voluntas bene vivendi quanta etiam nunc est voluntas beate vivendi.*[24]

2. No es difícil demostrar que el objeto de la voluntad natural de la felicidad, en el pensamiento de san Agustín, es Dios. Bastaría recordar que en el libro X de *Las confesiones* san Agustín procede a una verdadera deducción trascendental de la presencia de Dios al espíritu *(memoria Dei),* a partir del apetito natural de la felicidad. La felicidad, en efecto, es *gaudium de veritate,*[25] y la verdad o es Dios o remite a Dios. Desear la felicidad es desear implícitamente la verdad (una felicidad *verdadera,* real), es desear a Dios, Verdad y Realidad plena. Dios es por tanto el fin del hombre.

Ahora bien, este fin, este Bien, le repele al hombre tanto como le atrae. Este Bien es a la vez Verdad, esta Paz es simultáneamente Orden. El hombre quiere la paz, pero rechaza el orden. Quisiera poder vivir felizmente sin tener que vivir bien. Pero irremisiblemente el orden es condición de la paz. Sólo queriendo a Dios como Bien-en-sí (como Verdad) podrá poseerlo como Bien-para-sí. Pero en su estado actual, sólo la gracia le posibilita al hombre el

[20] *Contra Iul. op. imp.* VI 11 PL 45 1521. *Ibidem,* VI 26.

[21] *De civ. Dei* XV 22 PL 41 467.

[22] «Omnis itaque perversio humana est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti», *De 83 quaest.* 30 PL 40 19.

[23] *Contra Iul op. imp.* VI 12 PL 45 1524.

[24] *Ibidem,* VI 30. «Donec sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas in qua sicut necesse est permanere beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas.» *De perf. iust. hom.* 4 9.

[25] *Conf.* X 23 33 PL 32 793.

amor de la justicia, la enajenación de la *caritas* por encima del egoísmo de la *cupiditas: praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis ut fit inobediens.*[26]

3. Si Dios es el fin del hombre, es su señor. El hombre será *libre* (con *libertas*) cuando, consciente y voluntariamente, se oriente y se dirija hacia este su fin. Será *siervo* cuando, consciente y voluntariamente (con *liberum arbitrium*), se oriente y se dirija a un fin distinto.

San Agustín dirá paradójicamente: sólo es libre quien sirve a Dios. *Eris liber si fueris servus.*[27]

La razón es siempre la misma: porque Dios es mi fin, mi bien, mi señor.

En cambio, quien no sirve a Dios no es libre, porque sirve a un señor que no es el suyo.[28]

No pensemos que quien rehúsa servir a Dios no sirve a nadie y no tiene señor: es siervo del pecado. Es decir, quien no se somete a Dios, que es la verdad del hombre, no por eso evita la servidumbre; es siervo de la imagen equivocada que se hace de sí mismo como un ser (falsamente) autónomo y autárquico.

[26] *De pecc. mer. et rem.* II 33 PL 44 170. BLONDEL se inspirará en esta concepción agustiniana de dos voluntades, para distinguir en el hombre una *volonté voulante* (dada, natural) y una *volonté voulue* (opción personal). Examinando críticamente la *action* humana, descubrimos *lo que somos:* verificamos la orientación radical de nuestro dinamismo espiritual al Ser, a la Verdad, al Bien infinitos. Esta *science de l'action* es normativa: al conocer lo que somos, conocemos también *lo que debemos ser;* hemos de ratificar, asumir con una opción *libre* el dinamismo *necesario* de nuestro espíritu. Cuando las dos voluntades coinciden, cuando *queremos* (con la *volonté voulante) lo que queremos* (con la *volonté voulue)* somos plenamente libres, somos plenamente hombres.

Tanto la intuición agustiniana como su sistematización blondeliana ponen de relieve dos aspectos muy importantes en el problema de la libertad. Primero, la relación existente entre *libertad* y *verdad.* He de conocer lo que soy (y lo que debo ser), mi verdad, la verdad de mi ser, para hacerla, para hacerme libremente lo que soy. Segundo, en esta concepción aparece claro cómo la ley (la verdad) a la vez que *trascendente* (el deber se me impone absolutamente), es *inmanente,* es decir, no es una ley arbitraria, es la ley (la verdad) de mi ser.

[27] «Erit voluntas tua libera, si fuerit pia. Eris liber, si fueris servus; liber peccati, servus iustitiae», *In Ioan.* 41 8 PL 35 1697. Cfr. *De civ. Dei* IV 3; *In Ps.* 99 7. «Deo solo dominante liberrimus.» *De mor. Eccl. cath.* 12 21 PL 32 1320. *De lib. arb.* II 13 37 PL 32 1261. *Epist.* 157 2 8 PL 33 676.

[28] *In Ps.* 18 2 15 PL 36 163.

En ambos casos se trata de servir. Libertad no es arbitrariedad: es referencia al fin, orientación al bien, a la verdad, a la verdad del mismo hombre libre. La alterantiva es: *o servicio o servidumbre (libera servitus... dura miseraque servitus).*[29] Sólo es libre quien sirve a su señor, quien quiere su bien, quien se somete a su verdad, a la verdad de su ser. Y el hombre un ser-para-Dios: *fecisti nos ad Te.*

Para san Agustín, el pecado radical y fundamental, la raíz de todo pecado es la soberbia, la voluntad de evadirse del servicio de Dios. «Le péché est ainsi au départ perversion de la volonté qui refuse sa condition de créature, c'est-à-dire de relation à Dieu.»[30] Pero trágicamente en vez de alcanzar así la libertad y la autonomía cae en la servidumbre y en la enajenación.[31]

III. «*LIBERUM ARBITRIUM*» Y «*LIBERTAS*»

Sólo es libre quien sirve a su señor, quien quiere su bien: Dios. Pero el hombre, en su estado actual, perdida la perfección original, no puede, sin un auxilio gratuito de Dios, ni querer su bien, ni servir a su señor. ¿Luego el hombre, en su realidad histórica actual no es libre? San Agustín distingue: no tiene *libertas,* pero tiene *liberum arbitrium.* Detengámonos a examinar y delimitar en su figura exacta estas dos nociones agustinianas.[32]

1. Adán era libre con verdadera *libertad: posse non peccare.* Pero esta libertad se perdió con el pecado de origen. Ahora al hombre sólo le queda el *liberum arbitrium.*[33]

El hombre con el *liberum arbitrium* ha podido caer y perderse, pero no puede, con sólo el *liberum arbitrium,* levantarse y volver a Dios. El hombre puede sacarse los ojos, pero no puede devolverse la vista; puede darse la muerte, pero no resucitarse a sí mismo.[34]

[29] *De civ. Dei* XIV 15 PL 41 423.

[30] M. HUFFIER, *op. cit.*, p. 272. Cfr. *De civ. Dei* XII 6.

[31] *De civ. Dei* XIV 13 PL 41 420. *De Gen. contra man.* II 15 22 y 16 24 PL 34 207-209.

[32] En este punto, como en otros muchos, la terminología agustiniana dista mucho de ser constante (Cfr. M. HUFTIER, *op. cit.*, pp. 189-193). No hay que fiarse de las palabras, sino atender al contexto. En este trabajo procuramos ser consecuentes y utilizamos siempre la palabra *libertas* sólo cuando se trata de la verdadera libertad, y la palabra *liberum arbitrium* sólo cuando se trata de la libertad radical, o sea de la voluntad.

[33] *Contra duas epist. pelag.* I 2 5 PL 44 552.

[34] *De nat. et gr.* 20 22 y 22 24 PL 44 257-259. *Enchir.* 30 9 PL 40 247. *Contra Iul. op. imp.* VI 18 PL 45 1541-1542.

El *liberum arbitrium* basta para pecar, pero no basta para abandonar el pecado; es capaz de la mala voluntad para apartarse de Dios, pero es incapaz de la buena voluntad para volver a Dios. Necesita que Dios mismo venga en su ayuda.

Dice, pues, san Agustín que el hombre perdió libremente la *libertas,* pero que conserva el *liberum arbitrium.*

¿Qué es entonces, para san Agustín, el *liberum arbitrium?* La noción no puede ser más clara. El *liberum arbitrium* es condición necesaria y suficiente del pecado y condición sólo necesaria pero no suficiente de la salvación.[35]

Que el hombre tiene *liberum arbitrium* significa entonces que puede hacer el mal solo y el bien con el auxilio de la gracia.[36]

Hay textos que a primera vista contradicen esta definición de *liberum arbitrium,* por ejemplo, este de la última obra de san Agustín: «Ex quo homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest».[37] Pero, si atendemos al contexto, veremos que el santo o bien habla en teoría y se limita a señalar los dos actos (direcciones) posibles de la voluntad («Ita homo creatus est ut et nolle posset et velle, et quodlibet horum haberet in potestate»),[38] o bien, como en el texto arriba citado, indica en seguida las condiciones necesarias para uno y otro acto: hacemos el mal solos, pero necesitamos ayuda para hacer el bien.[39]

Por todo esto se ve claro que san Agustín llama *liberum arbitrium* a lo que nosotros *voluntad.* Es la voluntad misma considerada, no como *acto* (a ésta la llama *voluntas*),[40] sino como *potencia* y facultad. De modo que podrá decir Gilson: «Il n'y a pas problème de la grâce et du libre arbitre chez saint Augustin». En efecto, «puisqu'il (le libre arbitre) se confond avec la volonté, et que la volonté est un bien inaliénable de l'homme, à aucun moment et sous aucune forme, le libre arbitre de l'homme ne saurait faire question».[41]

[35] La formulación es de M. Huftier, *op. cit.,* p. 212.

[36] *Contra duas epist. pelag.* II 5 9 PL 44 577. *De lib. arb.* II 20 54 PL 32 1270. «Sponte peccavit et inimica facta est veritati: sed ut merito puniretur, non sponte subiecta est vanitati.» *In Ps.* 118 12 1 PL 37 1532.

[37] *Contra Iul. op. imp.* I 98 PL 45 1180.

[38] *Ibidem,* V 40 PL 45 1476.

[39] *Ibidem,* I 98. «Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere: sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest nisi fuerit liberatus (a Christo)», *De corrept. et gra.* 1 2 PL 45 917.

[40] «Ipse animi motus cogente nullo voluntas est», *Contra Iul. op. imp.* V 60 PL 45 1495. Cfr. *De duabus anim.* 10 14 PL 42 104.

[41] E. Gilson, *op. cit.,* p. 198-199. «Il n'y a pas de problème de la grâce et

Se comprende ahora por qué rechaza san Agustín la definición de la libertad que daba Julián. Según éste, el hombre tiene en su poder hacer el bien o hacer el mal.[42]

No, le opone san Agustín. El hombre puede, él solo, hacer el mal, pero no puede, él solo, hacer el bien. El hombre puede deshacerse, pero no puede rehacerse. Una vez que el hombre ha destruido en sí mismo la obra del creador, sólo puede *reformarlo* el mismo que lo *formó.*

En resumen, comparando las dos nociones, *liberum arbitrium* y *libertas*, vemos que la segunda es perfección y plenitud de la primera. En ambas se da autodeterminación y alguna voluntad del fin. Pero en el *liberum arbitrium* esta voluntad del fin es sólo radical, es el dinamismo del espíritu orientado naturalmente al Bien: *velle beate vivere.* En la *libertas*, en cambio, la voluntad del fin es plena. *Libertas* es la ratificación consciente y voluntaria del dinamismo natural, es la voluntad del fin, no sólo como Bien, sino también como Verdad y Orden: *velle bene vivere.*

2. Es notable y puede originar confusión el hecho de que san Agustín unas veces define el *liberum arbitrium* como un *velle* sin *posse* (y entonces *libertas* es *velle* más *posse*), y otras al revés, como un *posse* sin *velle* (y entonces *libertas* es *posse* más *velle* más *facere*).

Cuando comenta la carta a los Romanos,[43] concibe el *liberum arbitrium* como un querer impotente. En cambio, cuando comenta la carta a los Filipenses,[44] ve en el mismo *liberum arbitrium* una potencia *(posse)* que no pasa al acto, un *poder querer*, que de hecho *no quiere.*

No hay que ver en ello incoherencia ni contradicción. En algunas obras san Agustín le concede al *liberum arbitrium* (sin la gracia) cierta voluntad del Bien (moral), pero débil *(semisaucia)*,[45]

du libre arbitre chez saint Augustin. Mais il y a un problème de la grâce et de la liberté.»

[42] *Contra Iul. op. imp.* I 78 y 82 PL 45 1102 y 1103.

[43] «Velle adiacet mihi: perficere autem non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago», *Rom* 7 18-19. Cfr. *Conf.* VII 21 27.

[44] «Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate», *Phil* 2 13. Cfr. Ad Simpl. I 2 12.

[45] «Nam non solum ire verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem...

ineficaz *(volens, non volens)*,[46] superada siempre por la delectación del mal. En cambio, en otras obras, hace caso omiso de esa voluntad-veleidad, la considera como inexistente, e insiste en que sólo el *posse* (la voluntad como potencia) es natural, y que el *velle* y el *esse* (o *facere*) son obra de la gracia: *ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri*.[47]

Según esto, cuando algunos autores definen la libertad agustiniana como «le pouvoir de faire ce que l'on a choisi de faire»,[48] no son del todo exactos. La misma voluntad del bien ya es, para san Agustín, un don de Dios, y no sólo la acción buena.[49]

Es más exacto definir la libertad agustiniana apelando a las dos voluntades: *(velle beate vivere — velle bene vivere)*, y decir que es libre quien quiere como *Verdad* el fin que ya quiere como *Bien*. O, en términos blondelianos, que es libre *quien quiere*, con una opción personal, *lo que ya quiere*, con su dinamismo profundo.

3. Respondamos ahora a una dificultad. Se ha visto incoherencia, si no contradicción, en el pensamiento agustiniano, dado que, en sus primeros escritos, defiende, contra los maniqueos, la liber-

Non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam intantum imperat inquantum vult, et intantum non fit quod imperat inquantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia sed ipsa. Non itaque plena imperat...» *Conf.* VIII 8 19 y 9 21 PL 32 757-759.

[46] «Homo nondum gratia liberatus... invenit legem bonam sibi esse, volens facere quod illa iubet, et concupiscentia superante non valens», *Ad Simpl.* I 1 12 PL 40 107. «Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad Eum cuius dono eam possit implere», *Ibídem*, I 1 14.

[47] *Ad Simpl.* I 2 12 PL 40 118. «Quapropter quantum attinet ad istam de divina gratia et adiutorio quaestionem, tria illa quae apertissime distinxit attendite, posse, velle, esse, id est, possibilitatem, voluntatem actionem. Si ergo consenserit (Pelagius) nobis, non solam possibilitatem in homine, etiam si nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, id est, ut bene velimus et bene agamus, quae non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene agit: si ut dixi consenserit etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adiuvari, et sic adiuvari ut sine illo adiutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in qua sua non nostra iustitia iustos facit, ut ea sit vera nostra iustitia, quae nobis ab illo est; nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur», *De gr. Christi* I 47 52 PL 44 383. También se podría decir que el *liberum arbitrium* es la voluntad de *beate vivere* sin la voluntad de *bene vivere.*

[48] E. Gilson, *op. cit.*, p. 199.

[49] El mismo Gilson, unas páginas más adelante, escribe: «La grâce peut donc se définir: ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l'accomplir.» *Op. cit.*, p. 202.

tad del hombre, y más tarde, polemizando con los pelagianos, parece disminuir, si no negar, esta misma libertad humana.

Los maniqueos afirmaban que el mal que hace el hombre no lo hace el hombre, sino un principio malo que hay en el hombre: *aliam in nobis peccare naturam.*[50] San Agustín demuestra, en sus obras antimaniqueas, que el mal no es obra de un dios malo, sino del hombre libre.[51] En resumen, contra los maniqueos, afirma san Agustín: el origen del mal está en la libertad del hombre.

Ahora bien, en las obras antipelagianas,[52] la afirmación agustiniana es: el origen del bien no está (sólo) en la libertad del hombre. Ya se ve que las dos afirmaciones no se oponen y que los dos problemas son totalmente distintos: *origen del mal*, en la etapa antimaniquea; *origen del bien*, en la etapa antipelagiana.[53]

4. Dos preguntas finales. *Primera:* ¿Niega san Agustín la libertad del hombre? Sí, en muchos textos. Pero entonces hemos de tomar la palabra *libertas* en su sentido más técnico, como distinta de *liberum arbitrium.*

Para nosotros, libertad y libre albedrío vienen a ser palabras sinónimas. No así para san Agustín. Por tanto, cuando en textos antipelagianos le niega san Agustín al hombre la *libertas*, no olvidemos que le sigue otorgando el *liberum arbitrium*, es decir, «le pouvoir d'autodétermination consciente..., la capacité de spontanéité de notre faculté spirituelle».[54]

Repitámoslo: *liberum arbitrium* equivale a voluntad. Decir que por el pecado el hombre ha perdido el *liberum arbitrium* equivaldría a decir que el hombre por el pecado había dejado de ser hombre: El hombre, por ser hombre, tiene voluntad, es decir, *liberum arbitrium*, es decir, dominio de sus propios actos y orienta-

[50] *Conf.* V 10 18 PL 32 714.

[51] *De moribus manichaeorum* (388), *De duabus animabus* (392), *Disputatio contra Fortunatum* (392) y sobre todo en el *De libero arbitrio* (388 a 395).

[52] Los pelagianos concebían la libertad: 1) como autonomía, es decir, por la libertad el hombre se independiza de Dios, y 2) sin impedimento alguno que derive del pecado original.

[53] *Contra duas epist. pelag.* IV 3 3 PL 44 611. «Pouvoir de faire le bien en répondant à la grâce de Dieu, et non pas pouvoir de choisir entre le bien et le mal: c'est l'aspect que saint Augustin met en relief dans la controverse antipélagienne. Pouvoir de le faire par une décision qui nous est propre: c'est le côté sur lequel il insiste en particulier contre les manichéens.» M. HUFTIER, *op. cit.*, p. 219.

[54] J. BALL, *Libre arbitre et liberté dans saint Augustin*, en *L'année Théologique* 6, 1945, 375.

ción radical al Bien. Una vez se comprende lo que significa en san Agustín *liberum arbitrium* resulta superfluo defenderle de la acusación de fatalismo o determinismo.[55]

Pero es que, además, *a posteriori*, podemos espigar innumerables textos en los que el santo afirma que el hombre es naturalmente libre, es decir, que posee libre albedrío.[56]

Es constante en san Agustín la idea de que el pecado original no destruyó totalmente la imagen de Dios en el hombre. Esta resultó *deformada* y necesita *reformación*, pero le quedan al hombre restos de su pasada grandeza, sobre todo la orientación de su ser, el dinamismo profundo de su espíritu hacia el Ser infinito y eterno.[57]

Segunda pregunta: ¿qué puede el *liberum arbitrium* solo, sin la gracia? Sólo puede hacer el mal: *nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum.*[58]

La afirmación ha parecido excesiva a muchos. Pero es consecuencia lógica de todo el pensamiento agustiniano sobre la libertad y la gracia.

¿Luego el hombre no es libre? Volvemos a lo mismo: no tiene *libertas*, pero tiene *liberum arbitrium*, es decir, es capaz, con el auxilio de Dios, de llegar a ser libre.

Nosotros solemos razonar así: aun después del pecado original, soy libre para pecar o no pecar, luego soy responsable.

San Agustín razona de modo distinto: aun después de la caída, peco porque quiero. No puedo dejar de pecar (sin la gracia), pero peco voluntariamente (y, además, como vamos a ver en seguida, puedo orar), luego soy responsable.

IV. *LIBERTAD Y «DELECTATIO»*

Sólo con el auxilio de la gracia alcanza el *liberum arbitrium* su plenitud en la *libertas*. Sólo la gracia nos capacita para querer

[55] «Si telle est la notion du libre arbitre, l'on saisira maintenant sans peine pourquoi il ne saurait être question pour le grand Docteur de le nier. Supprimer le libre arbitre chez l'homme déchu serait supprimer la volonté elle-même.» *Ibidem.*

[56] *De gr. et lib. arb.* 2 2 PL 44 882. *De spir. et litt.* 30 52 PL 44 233. *Contra duas epist. pelag.* I 2 5 PL 44 552.

[57] *De Trin.* IV 1 2 PL 42 887.

[58] *In Ioan.* 5 1 PL 35 1414. Esta expresión pasó al canon 22 del Concilio de Orange (Denzinger 195).

nuestro bien, para servir a nuestro señor. Sólo la gracia nos hace libres.

Ahora resta preguntarnos: ¿*cómo* nos libera la gracia?

1. Cuando san Agustín examina el modo de obrar de la voluntad, establece como principio evidente el siguiente: *quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.*[59]

Lo mismo significan los textos tan conocidos que hablan de un *amor pondus.*[60]

Ahora bien, el hombre, en el estado actual, perdida la perfección original, se halla sometido a dos fuerzas antagónicas: la atracción de Dios y la atracción de sí mismo: *amor Dei — amor sui.* «L'homme est ainsi aux prises avec deux délectations: *caritas* et *cupiditas* et il agit selon celle qu'il éprouve le plus fortement... le libre arbitre [se presenta] comme un appétit sourdement tiraillé en sens contraires par una force attractive et par une force d'inertie.»[61]

El fin del hombre es Dios, el dinamismo natural del *liberum arbitrium* va a Dios. Pero para amar eficazmente a este Dios que es a la vez paz y orden, bien y verdad, necesito que me sea deleitable, que me agrade más que los bienes finitos. Esta es la acción de la gracia: hacer que el fin, mi fin, me agrade, de modo que lo quiera eficazmente.[62]

La *delectatio victrix* no suprime el *liberum arbitrium:* porque *nemo delectatur invitus!* Por tanto el acto puesto bajo su influjo es imputable. La *delectatio victrix suprime,* si es la delectación del pecado, la *libertas:* porque me impide querer mi bien y servir a mi señor.

2. Pero entonces surge una dificultad. Si el hombre no puede dejar de hacer lo que más le deleita, ¿cómo puede considerarse libre?

Ante todo, ya vimos que, en la concepción agustiniana, libre y necesario no se oponen. Para que se dé libertad (en algún grado) basta que el agente tenga dominio de sus actos y se oriente, de

[59] *Expos. epist. ad Gal.* 49 PL 35 2140. *Sermo* 159 3 3 PL 38 869.

[60] «Pondus meum amor meus.» *Conf.* XIII 9 10 PL 32 849. Cfr. *Epist.* 157 2 9 PL 33 677.

[61] X. Leon-Dufour, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin,* en *Rech Scein Rel* 33, 1946, 156.

[62] *De spir. et litt.* 16 28 PL 44 218. «Insuper donat ut delectatione vincatur.» *Contra Iul. op imp.* II 217. *Ibidem,* 29 51. *Ibidem,* 3 5.

algún modo, al fin. Veamos si ambas condiciones se dan en el justo que hace el bien y en el pecador que hace el mal.

1) El *justo* quiere y hace el bien necesariamente, no puede dejar de hacerlo, porque, bajo el influjo de la gracia, le agrada más no pecar que pecar.

a) Pero obra el bien, no *invitus*, a la fuerza, sino voluntariamente, con *liberum arbitrium:* porque le agrada, porque (lo) quiere. *Nemo delectatur invitus.*[63]

San Agustín insiste: la gracia no me *arrastra* (contra mi voluntad), me *atrae.*[64]

No es que Dios quiera en lugar del hombre; es el hombre quien quiere, bajo el influjo de la gracia. *Ducimini, sed currite.*[65]

La fórmula que resume mejor el pensamiento agustiniano, porque da la prioridad a Dios sin reducir la voluntad a la pura inercia, es la siguiente: *Deus ut velimus operatur.*[66]

Entonces puede con razón decir san Agustín que el acto bueno, puesto de este modo por la voluntad del hombre bajo el influjo de la gracia, es a la vez *todo del hombre y todo de Dios.*[67]

No hemos de pensar, advierte san Agustín, que el hombre solo llega hasta un cierto grado de bondad y que luego Dios le ayuda para que llegue más arriba. No. *Totum Deo.* Todo lo hace Dios... y todo lo hace el hombre, dado que lo hace voluntariamente, responsablemente.[68]

Una consecuencia importantísima se deduce de todo lo expuesto: la acción del hombre es necesaria, el hombre ha de cooperar activamente con la gracia: *qui fecit te sine te, non te iustificat sine te.*[69]

b) El hombre justo, bajo la acción de la gracia, no sólo con-

[63] «Ibi sumus veraciter liberi ubi non delectamur inviti», *De nupt. et concup.* I 30 33 PL 44 432.

[64] *In Ioan.* 26 4-5 PL 35 1608-1609. *Contra Iul. op. imp.* III 112 PL 45 1296.

[65] *Ibidem,* V 42.

[66] *De gr. et lib. arb.* 17 33 PL 34 901. *Contra duas epist. pelag.* I 18 36 PL 44 567. *Contra Iul. op. imp.* III 122 PL 45 1300. *Retract.* I 22 4 PL 32 620. «Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino», *De praedestinatione sanctorum,* V 10.

[67] *Retract.* I 23 3 PL 32 621. «Nostrum est quod a nobis habetur, nostrum est et quod nobis donatur», *Sermo* 333 1 PL 38 1464. Cfr. también el comentario al texto «non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei» (*Rom* 9 16), en *Ad Simpl.* I 2 12 y más claro en *Enchir.* 32. Da la impresión de que M. Huftier ha entendido al revés estos pasajes (*op. cit.*, p. 250).

[68] *Sermo* 156 11 12-13 PL 38 856.

[69] *Sermo* 169 11 13. *De corrept. et gr.* 3 5 PL 44 918.

serva el *liberum arbitrium*, sino que alcanza la *libertas*. Porque se orienta y se dirige, consciente y voluntariamente, a su fin, porque sirve a su señor, en el sentido explicado anteriormente.[70]

2) El *pecador* quiere y hace el mal necesariamente, porque le deleita más pecar que no pecar.

a) Pero no *invitus*, a la fuerza, sino voluntariamente, con *liberum arbitrium*.[71]

No hace falta insistir en ello. Nadie le fuerza al pecador a pecar. Librarnos del bien y servir al mal, está en nuestro poder, es obra sólo nuestra. Pero una vez nos hemos hecho voluntariamente siervos del pecado, sólo podemos liberarnos del mal y servir al bien, si Dios viene en nuestra ayuda.[72]

b) Pero el pecador no es libre, no alcanza la *libertas*. Porque no sirve a su señor, porque no se orienta a su fin. Permanece *enajenado*.[73]

3. Esbocemos finalmente las relaciones entre *la libertad y el amor*.

La gracia nos hace libres. Pero la gracia es *caridad*, amor sobrenatural de Dios. Por la gracia amamos a Dios, que es nuestro bien y nuestro fin. Ahora bien, puesto que la libertad es la capacidad de querer nuestro fin y de dirigirnos efectivamente hacia él, resulta que el amor nos hace libres. *Lex libertatis, lex caritatis*.[74]

Sólo la gracia nos capacita para amar desinteresadamente, o sea verdaderamente, a Dios y nos libera del amor egoísta que quisiera hacer de Dios un medio para nuestra felicidad.[75]

La voluntad radical del Bien *(velle beate vivere)* puede dar origen, a nivel de opción voluntaria, tanto a la *cupiditas*, por la que el hombre se hace fin de sí mismo *(amor sui usque ad con-*

[70] El conocido texto «consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire... propriae voluntatis est» *(De spir. et litt.* 60 PL 44 240) no se opone a nuestra exposición. LEON-DUFOUR ha demostrado (en el artículo ya citado en la n. 61) que, en este pasaje, no dice san Agustín que la voluntad pueda dejar de seguir la delectación del bien causada por la gracia. El texto no dice más que lo que otros innumerables, a saber, que la gracia no *arrastra* la voluntad, sino que la *atrae*, que la voluntad no quiere a la fuerza: *nemo delectatur invitus*. (Creo que M. HUFTIER ha entendido mal este punto: cfr. pp. 196, 255, 266.)

[71] *Contra duas epist. pelag.* I 2 5 PL 44 552. *Enchir.* 30-31.

[72] *Contra duas epist. pelag.* I 2 5. *De correpi. et gr.* 1 2 PL 45 917.

[73] *De civ. Dei* XIV 11 PL 41 418.

[74] *Epist* 167 6 19 PL 33 710.

[75] «Boni ad hoc utuntur mundo ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo uti volunt Deo», *De civ. Dei* XV 7 PL 41 444.

temptum Dei), como a la *caritas*, por la que pone sólo a Dios como fin *(amor Dei usque ad contemptum sui)*. Pero sólo la *caritas*, el amor nos libera, porque estamos hechos para Dios. *Dilige et quod vis fac.*[76]

V. *EL FONDO DEL PROBLEMA*

La necesidad de hacer el bien *sub delectatione gratiae* no suprime la imputabilidad: el justo no lo es a la fuerza, sino queriendo. Y la necesidad de hacer el mal *sub delectatione peccati* tampoco quita la imputabilidad: el pecador peca porque quiere. Necesario no se opone a voluntario, ni por tanto a responsable.

Pero queda una pregunta: ¿por qué a unos les deleita más hacer el bien y a otros el mal?

A esta pregunta, verdaderamente última unas veces confiesa san Agustín que no tiene respuesta y que nos hallamos frente al misterio.[77]

Otras veces en cambio da una respuesta. Si a unos les deleita más el mal que el Bien, la culpa es suya: porque son *soberbios*, porque no oran.[78] «Da quod iubes et iube quod vis.»[79]

Según esto, preguntémonos: ¿por qué los hombres no evitan el pecado? La respuesta de san Agustín es ahora taxativa: *quia nolunt*. Pero notemos: no dice que puedan sustraerse a la delectación mala, sino que pueden *orar*, para conseguir que la delectación del bien sea superior *(victrix)* a la del mal. El siguiente texto recoge comprensivamente todos los pasos del pensamiento agustiniano.[80]

¿Hay en este punto incoherencia en el pensamiento de san Agustín? Sin la gracia el hombre sólo puede hacer el mal *(mendacium atque peccatum)*. Pero orar es un acto bueno: luego será necesaria la gracia para querer orar y para orar de hecho, para que me agrade orar. ¿Estamos ante un *processus in infinitum?*

Quizá sí, quizá san Agustín ha dejado este cabo suelto. Pero da la impresión de que el santo ve en la oración la señal de la

[76] «In recte faciendo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis», *De nat. et gr.* 65 78 PL 44 286.

[77] *De spir. et litt.* 34 60 PL 44 241.

[78] *Contra Iul. op. imp.* III 116 PL 45 1297. *De spir. et litt.* 29 51 PL 44 233. *In Ioan.* 26 2 PL 35 1607.

[79] *Conf.* X 29 40 PL 32 796. «Oremus ut det quod iubet adiuvando et inspirando, qui commonuit quid velle debeamus praecipiendo et vocando», *De bono viduit.* 17 21 PL 40 443.

[80] *De pecc. mer. et rem.* II 17 26 PL 44 167.

impotencia del hombre. El *liberum arbitrium*, abandonado a sus propias fuerzas, sólo puede pecar... u orar. Orar más que una *actio*, es una *passio*. Pecar es activo, es cerrarme en mí mismo, es oponer mi voluntad a la de Dios. Orar es pasivo, es dejar de oponerme, es dejarme invadir por la fuerza de Dios: más que *agere* es *agi*.

VI. *LOS GRADOS DE LA LIBERTAD*

Para descubrir cuál es el elemento esencial de la libertad, san Agustín parte de Dios. Dios es libre. En consecuencia no podemos dar una definición de libertad que no pueda aplicarse a Dios. Este es el caso de la definición que daba Julián: si la libertad es elección entre el bien y el mal, Dios no es libre.[81]

Esto quiere decir que la libertad no debe definirse absolutamente como elección, sino relativamente, como referencia al bien, al bien último de esta misma libertad. Entonces, tanto en Dios como en el hombre, un acto podrá ser necesario (sin posibilidad de elección) y libre (ordenado al fin).[82]

Tenemos entonces que la libertad es una realidad análoga, que hay grados de libertad, grados de participación de la libertad. En Dios es la libertad plena. En los espíritus finitos, se da una participación mayor o menor de la misma libertad. El común denominador de todos los grados de libertad es (supuesta la capacidad de autodeterminación, esencial a la voluntad) la referencia al fin, la voluntad del fin. Un espíritu será libre, al menos con *liberum arbitrium*, si la voluntad del fin *est in potestate voluntatis*, al menos de un modo inicial y radical.

Podríamos escalonar así, en orden ascendente, las distintas categorías de la libertad:

1) el *pecador* es libre, con *liberum arbitrium*, porque *est in potestate (suae) voluntatis velle beate vivere*, de modo que *non potest non velle beate vivere;*
2) el *justo* es libre, con *libertas vera*, porque (además de lo anterior) *est in potestate (suae) voluntatis velle bene vivere*, (y esto *ex gratia*), de modo que *potest velle bene vivere;*
3) el *bienaventurado* es libre, con *libertas plena*, porque (además de 1), *est in potestate (suae) voluntatis velle bene*

[81] *Contra Iul. op. imp.* I 100 PL 45 1115.
[82] *Ibidem*, 1116.

vivere, de modo que *non potest non velle bene vivere* (y esto por *don* de Dios);

4) *Dios* es libre, con *libertas plena*, por lo mismo, pero por *naturaleza*.[83]

Cerraremos este capítulo con un texto notable, que recoge casi toda la problemática de la libertad y la gracia:

«No se crea que no tendrán [en la gloria] *liberum arbitrium*, porque no podrán deleitarles los pecados. Serán tanto más libres cuanto más libres se verán del placer de pecar, conseguido ya el placer indeclinable de no pecar. El primer *liberum arbitrium*, que se dio al hombre cuando Dios lo creó recto, consistía en poder no pecar; pero podía también pecar. El último será superior a aquél y consistirá en no poder pecar. Y éste será también don de Dios, no poder natural. Porque una cosa es ser Dios, y otra, participar de Dios. Dios por naturaleza no puede pecar; en cambio el que participa de Dios, recibe de El el no poder pecar. El don de Dios tenía que ser gradual: dar primero un *liberum arbitrium*, por el que no pudiera pecar; el primero iba a permitir la adquisición de méritos, y el último, la recepción de premios. Pero, puesto que pecó la naturaleza humana cuando podía pecar, es liberada por una gracia mayor, para que alcance la libertad *(libertatem)* de no poder pecar. Así como la primera inmortalidad, que Adán perdió pecando, consistió en poder no morir y la última consistirá en no poder morir, así el primer *liberum arbitrium* consistió en poder no pecar y el último consistirá en no poder pecar. Y entonces la voluntad de la piedad y de la justicia será tan inamisible como la voluntad de la felicidad. Es cierto que por el pecado perdimos la rectitud y la felicidad, pero no perdimos, al perder la felicidad, la voluntad de ser felices. ¿O es que hemos de negarle a Dios el *liberum arbitrium*, porque no puede pecar? Por tanto, todos los miembros de la Ciudad santa tendrán una voluntad libre *(liberam)*, liberada de todo mal y llena de todo bien, que gozará indeficientemente de los goces eternos, olvidada de las culpas y de las penas, pero sin olvidarse jamás de su liberación, para dar gracias a su Libertador.»[84]

[83] Los distintos estados de la libertad los formula generalmente san Agustín con referencia al pecado y a la muerte, de este modo: 1) *posse non peccare* (Adán — *posse non mori*; 2) *non posse peccare* — *non posse mori* (bienaventurado). «Prima libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare», *De corrept. et gr.* 12 33 PL 44 936.

[84] *De civ. Dei* XXII 30 3 PL 41 802.

Bibliografía

S. A. AUGUSTINI, *Opera omnia*, París, 1861, bajo la dirección de J.-P. Migne (Patrologiae cursus completus. Series latina, tomos 32-47). Edición completa, pero poco crítica.

— *Opera*, en el *Supplementum* a la Patrología Latina (A. Hamman), tomo II: en él se recogen los diversos textos descubiertos y publicados por Morin, Lambot, etc.

— *Opera. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena, 1887 y ss. Edición incompleta.

— *Opera*. Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout, 1954 y ss. En curso de publicación.

Obras de san Agustín, BAC, Madrid, 194 y ss. Edición bilingüe. En curso de publicación.

Oeuvres de saint Augustin, Bibliothèque augustinenne, París, 1936 y ss. Edición bilingüe. En curso de publicación.

I. Textos

NEBREDA, E., *Bibliographia augustiniana*, Roma, 1928.

SCIACCA, M. F., *Augustinus*, Berna, 1948. Es una *selección* bibliográfica, publicada en la colección «Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie».

CAPANAGA, V., *Bibliografía agustiniana*, Obras de san Agustín, BAC, Madrid, 1946, t. I, pp. 277-327. Pone al día la obra de Nebreda.

ANDRESEN, C., *Augustinus-Bibliographie*, Darmstadt, 1962.

BAVEL, T. van, *Repertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, La Haya, 1963.

II. Repertorios bibliográficcs

Información sobre la bibliografía actual se hallará en los boletines anuales de la *Revue des Etudes Augustinennes;* en la *Bibliographia patristica*, Berlín, desde 1956; y en las revistas especializadas (en España: *Augustinus* y *Estudio Agustiniano*).

III. Estudios generales

BARDY, G., *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, París, 1940.
BLOND, J. M. LE, *Les conversions de saint Augustin*, París, 1950.
BOYER, CH., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920.
— *Sant'Agostino filosofo*, Bolonia, 1964.
CAPANAGA, V., *Introducción general*, Obras de san Agustín, BAC, t. I, pp. 1-276, Madrid, 1946.
CAYRE, F., *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, París, 1947.
GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1929.
MANDOUZE, A., *L'aventure de la raison et de la grâce*, París, 1968.
MARTIN, J., *Saint Augustin*, París, 1901.
MUÑOZ VEGA, P., *Introducción a la síntesis de san Agustín*, Roma, 1945.
PLINVAL, G. DE, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, París, 1954.
PORTALIE, E., «Saint Augustin», en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), t. I, 2, 2268-2472, París, 1902.
PRZYWARA, E., *San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, Buenos Aires, 1949.
SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona, 1955. Sólo ha aparecido el tomo I.
TRAPE, A., *Sant'Agostino*, Roma, 1962.
VEGA, A. C., *Introducción a la filosofía de san Agustín*, Obras de san Agustín, BAC, t. II, pp. 9-245, Madrid, 1946.

IV. Estudios particulares

ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I: *De manichéisme au néo-platonisme*, París, 1918.
ANDERSON, J. F., *Saint Augustine and being. A metaphysical essay*, La Haya, 1965.
BERLINGER, R., *Augustinus dialogische Metaphysik*, Francfort del Main, 1962.
BOURKE, J. V., *Augustine's view of reality*, Villanova, 1964.
BOYER, CH., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Roma, 1953.
— «La preuve de Dieu augustinienne», en *Archives de Philosophie*, 7, 1930, 105-141.
BREZZI, P., *Analisi et interpretazione del «De civitate Dei» di sant'Agostino*, Tolentino, 1960.
BRUNN, E. ZUM, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, París, 1969.
CAPANAGA, V., «La interioridad agustiniana», en *Agustinus*, 1, 1956, 201-213; 2, 1957, 155-176; 3, 1958, 13-26.
CAYRE, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, París, 1951.
CILLERUELO, L., «La "memoria Dei" según san Agustín», en *Augustinus Magister*, I, pp. 499-509.
— «Pro memoria Dei», en *Revue des Etudes Augustinennes*, 12, 1966, 65-84.
CLARK, M. T., *San Agustín, filósofo de la libertad*, Madrid, 1961.
CONGAR, Y., «"Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin», en *Revue des Etudes Augustinennes*, 3, 1957, 1-14.
COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París, 1968.
CHAIX-RUY, J., *Saint Augustin. Temps et histoire*, París, 1956.

— «Anti-historisme et théologie de l'histoire», en *Recherches augustinennes*, I, 1958, 287-302.
DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934.
FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958.
FUCHS, H., *Augustinus und der antike Friedens gedanke*, Berlín-Zurich, 1965.
GILSON, E., «Notes sur le vocabulaire de l'être», en *Mediaeval Studies*, 8, 1946, 150-157.
— «Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin», en *Recherches Augustiniennes*, II, 1962, 205-233.
— «Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin», en *Archives d'histoire... du Moyen Age*, 20, 1953, 5-23.
GRANDGEORGE, L., *Saint Augustin et le néo-platonisme*, París, 1896.
GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, 1959.
GUY, J.-C., *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, París, 1961.
HESSEN, J., *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden, 1960.
HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, 1962.
ITURRIOZ, J., *El hombre y su metafísica*, Burgos, 1943.
JOLIVET, R., *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936.
— *Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinenne de l'illumination*, París, 1934.
— *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, 1941.
KAELIN, B., *Die Erkenntnislehre des Hl. Augustins*, Sarnen, 1921.
KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, Colonia-Stuttgart, 1951.
KEELER, L. W., *Sancti Augustini doctrina de cognitione*. Textus selecti, Roma, 1934.
KÖRNER, F., «Die Entwicklung Augustins von der Anamnesislehre zur Illuminationslehre im Sichte seines Innerlichkeitsprinzips», en *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 134, 1954, 394-447.
— *Das Sein und das Mensch. Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, Friburgo-Munich, 1959.
— *Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existentialontologischen Grundlagen der Ethik in augustinischer Sicht*, París, 1963.
LORENZ, R., «"Fruitio Dei" bei Augustin», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 63, 1950, 75-132.
LÖWITH, K., «Wisen und Glauben», en *Augustinus Magister*, I, pp. 403-410.
— *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart, 1967.
MADEC, J., *Dei logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei A. Augustinus*, Viena, 1965.
MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949.
— *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-París, 1950.
— *Théologie de l'histoire*, París, 1968.
MAUSBACH, J., *Die Ethik des hl. Augustinus*, Friburgo, 1929.
MOMMSEN, T., «St. Augustine and the christian idea of progress. The background of the City of God», en *Journal of historical ideas*, 1952, 346-374.
O'MEARA, J., *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1958.
PADOVANI, U., *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, 1953.
PEZA, E. DE LA, *El significado de «cor» en san Agustín*, París, 1962.
PIEMONTESE, F., *La «veritas» agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milán, 1963.
RATZINGER, J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munich, 1954.

— «Herkunft und Sinn des Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah», en *Augustinus Magister,* II, pp. 965-979.

RINTELEN, F. J. VON, *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana,* Madrid, 1959.

ROLAND-GOSSELIN, B., *La morale de saint Augustin,* París, 1925.

ROMEYER, B., «Prolegomènes à un existentialisme sensé. Saint Augustin et saint Thomas», en *Giornale di Metafisica,* 4, 1949, 221-237.

RONDET, H., «L'antropologie religieuse de saint Augustin», en *Recherches des Sciences Religieuses,* 1939, 163-196.

SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Munich, 1907.

SCHOLZ, H., *Glauge und Unglaube in der Weltgeschichte,* Leipzig, 1911.

SCHUTZINGER, C. E., *The german controversy on saint Augustine's illumination theory,* Nueva York, 1960.

SOLIGNAC, A., «L'existentialisme de saint Augustin», en *Nouvelle Revue Théologique,* 70, 1948, 3-19.

STAKEMEIER, E., *«Civitas Dei». Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche,* Paderborn, 1955.

THONNARD, F.-J:, «La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme», en *Revue des Etudes Augustinennes,* 6, 1960, 1-14.

TRAPE, A., *La nozione del mutabile et dell'immutabile secondo sant'Agostino,* Tolentino, 1959.

VAN DE MEER, F., *Augustinus der Seelsorger,* Colonia, 1951.

WACHTEL, A., *Beiträge zur Geschichtheologie des A. Augustinus,* Bonn, 1960.

La Ciudad de Dios, 167, 1955-1956. Número extraordinario dedicado al *De civitate Dei.* Dos volúmenes de 624 y 832 páginas. En el vol. 2.° (pp. 647-770), amplia bibliografía sobre el tema, de 1928 a 1954.

Tabla alfabética de obras y ediciones

(PL = *Patrología Latina*, de Migne; CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;* CCL = *Corpus Christianorum Series Latina;* BAC = Obras de san Agustín, en la Biblioteca de Autores Cristianos.)

Año	Título	PL	CSEL	CCL	BAC
386	Academicos (contra —)	32	63		III
394	Adimantum manich. disp. (contra —)	42	25		
399	Adnotationes in Iob	34	28		
421	Adversarios legis (contra —)	42			
396	Agone christiano (de —)	40	41		XII
420/421	Anima et eius origine (de —)	44	60		III
401	Baptismo (de —)	43	51		
386	Beata vita (de —)	32	63		I
401	Bono coniugali (de —)	40	41		XII
414	Bono viduitatis (de —)	40	41		XII
413	Breviculus collationis	43	55		
418	Caesariens. eccles. plebem (ad —)	43	53		
399	Catechizandis rudibus (de —)	40		46	
?	Catechumenos de symbolo (ad —)	40		46	
413/427	Civitate Dei (de —)	41	40	47-48	XVI-XVII
427	Collatio cum Maximino	42			
397/401	Confessiones	32	33		II
421	Coniugiis adulterinis (de —)	40	41		
400	Consensu evangelistarum (de —)	34	43		
395?	Continentia (de —)	40	41		XII
417	Correptione Donatist. (de —)	33			
426	Correptione et gratia (de —)	44			VI
405/406	Cresconium grammaticum (ad —)	43	52		
424	Cura pro mortuis gerenda (de —)	40	41		
398	Disciplina christiana (de —)	40		46	
392	Disputatio contra Fortunatum	42	25		
406	Divinatione daemonum (de —)	40	41		
396/426	Doctrina christiana (de —)	34	80	32	XV
413	Donatistas post collationem (ad —)	43	53		
429	Dono perseverantiae (de —)	45			VI
392	Duabus animabus (de —)	42	21		

Año	Título	PL	CSEL	CCL	BAC
392/418	Enarrationes in psalmos	36-37		38-40	XIX-XXII
423	Enchiridion ad Laurentium	40		46	VI
394/395	Ep. ad Galatas expositio	35			XVIII
394/395	Ep. ad Rom. inchoata expositio	35			XVIII
394/395	Ep. ad Rom. quar. prop. expositio	35			XVIII
400	Epist. Parmeniani (contra —)	43	51		
396	Epist. quam voc. Fundam. (contra —)	42	21		
422	Epistulas pelagianorum (contra duas —)	44	60		IX
	Epistulae	33	VIII, XI		
397/398	Faustum manich. (contra —)	42	57,58		
398	Felicem manich. (contra —)	42	25		
393	Fide et symbolo (de —)	40	25		
413	Fide et operibus (de —)	40	41		
399?	Fide rerum quae non videntur (de —)	40	41		
421	Gaudentium (contra —)	43		46	IV
388/389	Genesi contra manich. (de —)	34	53		
393/426	Genesi ad litt. lib. imperf. (de —)	34			XV
401/414	Genesi ad litt. libri XII (de —)	34	28		XV
418	Gesta cum Emerito	43	28		XV
417	Gestis Pelagii (de —)	44	53		
418	Gratia Christi et pecc. orig. (de —)	44	42		IX
426	Gratia et libero arbitrio (de —)	44	42		VI
412	Gratia novi Testamenti (de —)	33			VI
429	Haeresibus ad Quodvultdeum (de —)	42	44		
387	Immortalitate animae (de —)	32		46	
401?	Inquisit. Ianuarii (ad —)	33	3		
429/430	Iudaeos (adversus —)	42	34		
429/430	Iuliani resp. lib. imperf. (contra —)	45			
423	Iulianum libri VI (contra —)	44			
388/395	Libero arbitrio (de —)	32			
401/405	Litteras Petiliani (contra —)	43			III
419	Locutiones in Heptateuchum	34	52		
389	Magistro (de —)	32	28	33	
428	Maximinum arianum (contra —)	42	77		III
395	Mendacio (de —)	40			
422	Mendacium (contra —)	40	41		XII
387/389	Mor. Eccl. cath. et manich. (de —)	32	3		IV
387/390	Musica (de —)	32			
399	Natura boni (de —)	42	25		III
413/415	Natura et gratia (de —)	44	60		VI
419/421	Nuptiis et concupiscentia (de —)	44	42		
401	Opere monachorum (de —)	40	41		XII
386	Ordine (de —)	32	63		I
415	Origine animae (de —)	33	44		
418?	Patientia (de —)	40	41		XII
411	Peccatorum meritis et remiss. (de —)	44		IX	
415	Perfectione iustitiae hom. (de —)	44	42		
429	Praedestinatione sanctorum (de —)	44			VI
417	Praesentia Dei (de —)	33	57		
415	Priscill. et origen. (contra —)	42			
394	Psalmus contra partem Donati	43	51		

Año	Título	PL	CSEL	CCL	BAC
399	Quaestiones Evangeliorum	35			
420	Quaestiones in Heptateuchum	34		33	
400/410	Quaestiones in Matthaeum	35			
408	Quaestiones contra paganos	33	34		
388/395	Quaestionibus LXXXIII (de div. —)	40			
395	Quaest. ad Simpl. (de div. —)	40			IX
425	Quaest. Dulcitii (de VIII —)	40			
?	Quaest. ex Vet. Test. (de VIII —)	35		33	
388	Quantitate animae (de —)	32			III
?	Regula sancti Augustini	32			
426/427	Retractationes	32	36		
401	Sancta virginitate (de —)	40	41		XII
394	Sermone Domini in monte (de —)	34		35	XII
419	Sermonem arianorum (contra —)	42			
	Sermones	38-39		41	VII, X
399	Secundinum (contra —)	42	25		
415	Sententia Iacobi (de —)	33			
386/387	Soliloquia	32			I
412	Spiritu et littera (de —)	44	60		VI
413	Tract. in Ioan. Epist. ad parthos	35			XVIII
413/418	Tract. in Ioannis Evangelium	35		36	XIII-XIV
399/419	Trinitate (de —)	42		50	V
411	Unico baptismo (de —)	43	53		
405	Unitate Ecclesiae (de —)	43	52		IV
410	Urbis excidio (de —)	40		46	
392	Utilitate credendi (de —)	42	25		IV
399/405	Utilitate ieiunii (de —)	40		46	
391	Vera religione (de —)	34		32	IV
413	Videndo Deo (de —)	33	44		

Tabla biográfica cronológica (*)

354 (13 de noviembre) Nacimiento en Tagaste.
367 Estudios en Madaura.
370 Año de ociosidad en Tagaste.
371 Prosigue los estudios en Cartago.
373 Lee el *Hortensius* de Cicerón. Conversión a la filosofía. Adhesión al maniqueísmo.
374 Vuelve a Tagaste y enseña retórica.
375 Con la ayuda de Romaniano se establece en Cartago, donde abre escuela de retórica.
383 Encuentro con Fausto de Milevo. Se separa del maniqueísmo.
383 Va a Italia. Profesorado en Roma.
384 Profesorado en Milán. Oye los sermones de san Ambrosio.
385 Orador oficial. Pronuncia el panegírico del emperador Valentiniano y el de Bautón.
386 (junio-agosto) Lectura de los filósofos neoplatónicos y de las epístolas de san Pablo. Conversión en el jardín.
386 Se retira a la granja de Verecundo, en Casicíaco, con su madre y amigos. Escribe los primeros diálogos.
387 Vuelve a Milán. Recibe el bautismo durante la vigilia pascual (24-25 de abril).
387 (verano-otoño) Emprende el regreso a Africa con su madre, que muere en Ostia. Se detiene en Roma casi un año.
388 (otoño) Parte a Africa, deteniéndose en Cartago algún tiempo. Funda el primer monasterio en Tagaste, donde permanece tres años.
391 Valerio, obispo de Hipona, lo consagra sacerdote. Funda un segundo monasterio en el huerto donado por el obispo.
392 (28 de agosto) Disputa con Fortunato, maniqueo, en las termas de Sosio, de Hipona.
393 (8 de octubre) Sínodo de Hipona, donde san Agustín predica sobre la fe y el símbolo.
396 Es nombrado obispo auxiliar de Valerio.
397 Asiste a un concilio de Cartago. Muere san Valerio y le sucede san Agustín en la sede episcopal.
398 Controversia con Fortunio, obispo donatista de Tibursicum, y con Félix, maniqueo, quien se convierte a la fe católica.

* Basada en V. Capánaga (*Obras de san Agustín*, BAC, pp. 423-425), y completada por la de H.-I. Marrou (*San Agustín y el agustinismo*, p. 25).

399 Entrevista con Crispín, obispo donatista de Calama.
401 Asiste a un concilio de Cartago. Lucha con los donatistas.
404 Asiste a un concilio de Cartago.
410 Saqueo de Roma por los godos de Alarico. Sermón *De urbis excidio.*
411 (1-8 de junio) Conferencia en Cartago entre católicos y donatistas. Principios de la polémica antipelagiana.
413 Comienza la redacción de *La Ciudad de Dios.*
416 Asiste al Concilio de Milevi contra los pelagianos.
418 Disputa con Emérito de Cesarea, obispo donatista.
419 Asiste al Concilio de Cartago, donde se ventila el asunto del sacerdote Apiario.
426 Termina *La Ciudad de Dios.* Nombra a Heraclio obispo auxiliar.
428 Conferencia con Maximino, obispo arriano.
429 Los vándalos de Genserico invaden Numidia.
430 (junio) Sitio de Hipona.
430 (28 de agosto) Muerte de san Agustín.

Indice de nombres